Elton Cândido Ribeiro

Kant

e o fundamento da moralidade

um estudo da dedução do imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

Ano 2024

Elton Cândido Ribeiro

Kant

e o fundamento da moralidade

um estudo da dedução do imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

Atena Editora
Ano 2024

CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

Kant e o fundamento da moralidade - Um estudo da dedução do imperativo categórico na fundamentação da metafísica dos costumes

Diagramação: Ellen Andressa Kubisty
Correção: Andria Norman
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: Elton Cândido Ribeiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R484 Ribeiro, Elton Cândido
Kant e o fundamento da moralidade - Um estudo da dedução do imperativo categórico na fundamentação da metafísica dos costumes / Elton Cândido Ribeiro. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-2267-9
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.679241901

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Filosofia alemã. I. Ribeiro, Elton Cândido. II. Título.

CDD 193

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

“Mas a razão transgrediria todos os seus limites
tão logo empreendesse explicar como a razão pura
pode ser prática, o que seria a mesmíssima coisa que
a tarefa de explicar como é possível a liberdade”.
(*GMS* 4: 458-459)

APRESENTAÇÃO

O livro que ora apresento ao leitor é uma adaptação de minha dissertação de mestrado, defendida no ano de 2016, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, da PUC-SP, e cuja elaboração contou com o auxílio de uma bolsa do CNPq.

Não obstante o trabalho se debruçar sobre uma questão técnica bem delimitada, estou certo de que o leitor interessado em conhecer o pensamento ético de Immanuel Kant a partir da sua *Fundamentação* encontrará nele uma introdução acessível e mesmo um guia de leitura.

No quadro da comemoração dos 300 anos do nascimento de Kant (22/04/1724), faço votos de que este livro possa contribuir com o estudo e a pesquisa de seu pensamento, ainda tão vivo e atual.

O Autor

Anthropologie	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Br	*Briefwechsel*
FA	Fórmula da autonomia
FH	Fórmula da humanidade
FLN	Fórmula da lei da natureza
FLU	Fórmula da lei universal
FRF	Fórmula do reino dos fins
GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* As três seções da obra serão referidas, respectivamente, como *GMS* I, II e III.
Jäsche	*Jäsche Logik*
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*
MAM	*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*
MM II	*Moral Mrongovius* (2)
MPC	*Moralphilosophie Collins*
MS	*Metaphysik der Sitten*
Prol	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*
RGV	*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*
RSV	*Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen*
UD	*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*

As citações dos textos kantianos remetem à *Akademie-Ausgabe*, indicando, respectivamente, a sigla da obra, o número do volume e da página na edição da Academia, bem como o número da página na tradução utilizada, quando for o caso. Assim, *GMS* 4: 387; p. 61, faz referência à *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, volume 4 e página 387 na edição da Academia; página 61 na tradução utilizada. No caso da *Grundlegung,* em específico, utiliza-se, majoritariamente, a tradução de Guido Antônio Almeida. Quando a recorrência a outras traduções for necessária, isso será especificado no texto.

A única exceção ao sistema de citação aqui mencionado será a *Crítica da Razão Pura*, que será referida por meio da sigla *KrV*, seguida da paginação na primeira edição (A, de 1781) e na segunda (B, de 1787). Deste modo, encontrar-se-á: *KrV* A 266 = B 322.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho consiste em oferecer um estudo da dedução do imperativo categórico, que se encontra na terceira e última seção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, escrita pelo filósofo prussiano Immanuel Kant e publicada em 1785.

O termo "dedução" é haurido da linguagem da jurisprudência do tempo de Kant. Num litígio em que se discutia a posse de determinado bem, os jurisconsultos faziam distinção entre a questão de direito (*quid juris*) e a questão de fato (*quid facti*) e utilizavam um procedimento de prova para a primeira chamado de "dedução", com o objetivo de demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. Kant, assim, argumentou, na primeira *Crítica*, pela necessidade de uma "dedução" das categorias do entendimento. Com efeito, o uso que fazemos de "conceitos empíricos" é legitimado pela própria experiência, que demonstra sua "realidade objetiva" (*objektive Realität*). No caso dos conceitos puros, o direito de seu uso deve ser legitimado por uma dedução – que Kant chamará, mais precisamente, de "dedução transcendental", a saber, "a explicação do modo pelo qual esses conceitos [os conceitos puros do entendimento] se podem referir *a priori* a estes objetos [que não são extraídos de nenhuma experiência]" (*KrV* A 85 = B 117). Tratava-se, nesse caso, de dissipar o medo de que estes conceitos fossem vazios "e sem correspondência com qualquer objeto entre os fenômenos" (*KrV* A 90 = B 122).

A *Fundamentação*, por seu turno, propõe-se uma dupla tarefa: "a busca [*Aufsuchung*] e o estabelecimento [*Festsetzung*] do *princípio supremo da moralidade*" (*GMS* 4: 392; p. 85 – grifos do autor). Primeiramente, ela deverá, mediante a análise conceitual, construir o conceito do imperativo categórico. Evidentemente, trata-se de uma construção de valor hipotético: se existir um imperativo categórico, ele deverá possuir as notas essenciais encontradas mediante este primeiro expediente analítico.

Há, todavia, um risco semelhante àquele presente nas categorias, a saber, o medo de que o princípio supremo da moralidade seja um conceito vazio, "uma fabulação urdida por nosso cérebro" (*GMS* 4: 445; p. 303). Por isso, após apresentar as notas que definem o conceito do imperativo, é preciso estabelecê-lo mediante uma "dedução"[1]. Noutras palavras, uma vez formulado o imperativo categórico como proposição sintético-prática *a priori*, será necessário decidir se ele é não só possível, mas efetivo[2] (*wirklich*) ou, ainda,

1 Por três vezes, na *Fundamentação,* Kant se refere à tarefa do "estabelecimento" do princípio supremo da moralidade como uma "dedução": em *GMS* 4: 447, p. 351; 454, p. 377; e 463, p. 409.

2 Dito de outro modo, Kant se preocupa, com relação à primeira tarefa, com a *Realität* do imperativo categórico, com as notas que o definem. A *Realität* é a primeira das categorias de qualidade, relacionada à função afirmativa do juízo. Trata-se da determinação qualitativa de um ser, a determinação que qualifica o objeto de cognição como coisa, semelhantemente a *realitas* dos latinos. A diferença, todavia, é que Kant separa a realidade da efetividade (*Wirklichkeit*): "*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas" (*KrV* A 598 = B 626). A segunda tarefa consiste, pois, em estabelecer a efetividade (*Wirklichkeit*) do imperativo. Com efeito, a *Wirklichkeit* é uma das categorias de modalidade, correspondendo à "existência". Ela não aumenta a determinação do objeto. Diz respeito à atualidade de algo. O filósofo, ao tentar dar cabo desta segunda tarefa, deverá mostrar que o imperativo categórico é

demonstrar que ele “tenha efetivamente lugar [*wirklich stattfinde*]” (*GMS* 4: 425; p. 229).

A dedução do princípio supremo da moralidade suscitou muitas críticas e não foi compreendida nem entre aqueles que eram simpáticos à causa kantiana. O mais curioso, porém, é que o próprio Kant, três anos depois, publique a *Crítica da Razão Prática*, afirmando não ser possível uma dedução da lei moral e apresentando-a, desta vez, como um “*factum* da razão pura” (*KpV* 5: 56; p. 53). Isto pareceu a muitos um reconhecimento implícito do fracasso do argumento anterior e o abandono do projeto da *Fundamentação*.

Estudar, por conseguinte, esta dedução, é um trabalho necessário, uma vez que ainda hoje não há consenso entre os estudiosos e intérpretes a respeito da estrutura do argumento, de sua finalidade e de seu papel no âmbito da filosofia crítica kantiana. O problema da dedução será abordado, aqui, nos aspectos a) da estrutura geral do argumento da *Fundamentação* e seu papel dentro dele; b) de sua finalidade e c) de sua estrutura específica, o que permitirá d) avaliar, por fim, se alcançou o devido êxito.

Esta dissertação se estrutura em três capítulos. Cada um dos quais procura acompanhar o argumento de Kant nas respectivas seções da *Fundamentação*. Esta estruturação pareceu vantajosa, sobretudo, porque considera que não é possível compreender a dedução do imperativo categórico sem também compreender os argumentos que a precedem. O reconhecimento da importância da dedução no horizonte da obra se dá na medida em que se compreende o caminho analítico que se desenvolve nas duas primeiras seções.

O primeiro capítulo versará sobre a “Primeira Seção” da *Fundamentação*, acompanhando a análise dos conceitos de “boa vontade” e de “dever”, presentes no conhecimento racional moral comum. Antes, será dada também atenção ao “Prefácio”. Ele permitirá compreender melhor o projeto kantiano de uma “metafísica dos costumes” e o exato papel da *Fundamentação* neste quadro, bem como o método empregado na obra.

O segundo capítulo, por sua vez, considera a análise do conceito de “agente racional finito”, presente na “Segunda Seção”. Para seres cuja vontade é perfeitamente racional, a lei moral não é um imperativo, mas uma lei descritiva de seu próprio querer, que é sempre moral. Já no caso de seres cuja vontade é imperfeitamente racional, a lei moral se apresenta na forma de um imperativo, trazendo consigo o conceito de “obrigação” (*Verbindlichkeit*). A partir disso terá lugar a doutrina dos imperativos, com a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos. As notas principais do conceito de ação racional – legalidade, finalidade e autonomia – darão origem às três principais formulações do imperativo categórico nesta seção.

---

possível (*möglich*), mas também efetivo (*wirklich*), ou seja, que atua sobre a vontade imperfeitamente racional, necessitando-a. Para fundamentação das definições, cf. HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 33-35 (verbete “atualidade”) e p. 229-230 (verbete “realidade”). Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Monticelli que, em meu exame de qualificação, chamou a atenção para a necessidade destas precisões conceituais: *Realität* e *Wirklichkeit*, embora tratados como sinônimos de “realidade” na linguagem comum, têm grande diferença de significado na filosofia kantiana – o que, boa parte das vezes, não é considerado até mesmo nas traduções das obras de Kant para o português.

Por fim, o terceiro capítulo estudará a dedução na "Terceira Seção". Ele partirá da convicção de que o objetivo de Kant é apresentar uma dedução do imperativo categórico, proposição sintético-prática *a priori*, e não da lei moral, proposição analítica. Noutras palavras, ele deverá justificar a necessitação (*Nötigung*) da vontade exercida pelo imperativo no ser racional-sensível, já que para um ser puramente racional a lei moral não é imperativo. Com este pano de fundo, investigará o argumento de Kant nesta seção, compreendido dentro da seguinte estrutura: (i) afirmação da relação analítica entre liberdade e moralidade; (ii) pressuposição da efetividade da liberdade de todo ser racional; (iii) pressuposição da efetividade da liberdade do ser racional-sensível; e a (iv) dedução do imperativo categórico.

Antes de se prosseguir com o trabalho, é necessário fazer algumas advertências. Cada uma das seções da *Fundamentação* tem seus próprios problemas e estes deram origem a inúmeros trabalhos monográficos. Será necessário passar ao largo de muitos deles para manter a clareza na exposição da estrutura do argumento, que é, aqui, uma das grandes preocupações. Porém, alguns dos problemas de exegese mais conhecidos serão referidos ao longo da exposição, no corpo do texto ou, mesmo, em notas de rodapé. Ademais, o estudo da dedução, no último capítulo, compreende o argumento desde as páginas iniciais da "Terceira Seção" até a subseção quatro, que contém a resposta à pergunta da dedução: "como é possível o imperativo categórico?" Assim, o conteúdo da quinta subseção e da nota final de Kant não será analisado no trabalho e será considerado apenas nos pontos em que se mostra importante para a compreensão da dedução.

ANÁLISE DO CONCEITO DE "BOA VONTADE"

Não é possível compreender a dedução do imperativo categórico, objeto desta dissertação, sem antes percorrer, ainda que brevemente, a argumentação presente nas duas primeiras seções da *GMS*. O objetivo principal deste capítulo será, pois, acompanhar, em linhas gerais, o argumento de Kant na “Primeira Seção”, intitulada “transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico”. Ver-se-á que esse movimento de transição partirá do conceito de boa vontade, presente no conhecimento racional moral comum, até chegar ao princípio supremo que lhe subjaz.

Antes disso, porém, dado o caráter propedêutico do “Prefácio” não só para a obra em questão, mas também para a compreensão do projeto kantiano de uma *metafísica dos costumes*, será dada uma atenção inicial a ele. Essa breve abordagem objetiva explicar ao leitor em que consiste a metafísica dos costumes, qual sua necessidade teórico-prática e, por fim, qual o papel da *GMS* dentro deste projeto.

1. ALGUMAS NOTAS SOBRE O “PREFÁCIO” DA *GMS*

Embora fuja completamente ao escopo deste trabalho um comentário detalhado sobre a *GMS*, é oportuno, todavia, voltar brevemente os olhos para o “Prefácio”, para perceber as importantes indicativas oferecidas por Kant sobre seu projeto de elaborar uma metafísica dos costumes, bem como sobre o objetivo, método e divisões da *GMS*. Deste modo, indagar-se-á, neste tópico, sobre (i) a natureza e a necessidade de uma metafísica dos costumes e sobre (ii) o papel da *GMS* neste projeto.

1.1. O projeto de uma metafísica dos costumes

Pode-se afirmar que, até a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781, o âmbito da filosofia teórica foi o centro do trabalho filosófico de Kant. Mas ela não foi, evidentemente, sua preocupação exclusiva. Já em 1764, Kant se ocupava com questões éticas, publicamente pela primeira vez, com a obra *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*[1].

No que se refere ao projeto de uma metafísica dos costumes, explicitamente, encontram-se diversas referências em seus escritos. Sem a pretensão de um exame acurado de todos os escritos geralmente classificados como “pré-críticos”[2], são oferecidos

1 *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* Trata-se de uma resposta de Kant à questão da Academia Real de Ciências de Berlim para o ano de 1763: “Perguntamos se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção”. Nesta obra já aparece a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, ainda que sem essa terminologia: “...*devo* fazer algo (como um *meio*), se quero alguma coisa (como um *fim*); ou *devo fazer imediatamente* alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito” (*UD*: 2, 298; p. 137 – grifos do autor).
2 Diga-se de passagem, há evidências de uma metafísica da moral em escritos como nas *Anotações às Observações*

trechos de três correspondências no período entre 1768-1773, à guisa de exemplo (ALLISON, 2011, p. 13-17). Nelas, Kant manifesta seu desejo de elaborar uma metafísica dos costumes; em alguns casos, pensa estar próximo disso, mas o projeto, por razões diversas, acaba sendo preterido.

Na primeira destas referências, uma carta a Johann Gottfried Herder, então aluno seu, datada em 9 de maio de 1768, Kant relata estar trabalhando numa *metafísica dos costumes*, onde imaginava ser capaz "de apresentar os evidentes e fecundos princípios de conduta e o método que deve ser empregado se os esforços prevalentes mas, em sua maior parte, estéreis, dessa área do conhecimento devem produzir resultados" (*Br* 10: 74; p. 95). Kant pretendia finalizá-la naquele ano, se sua frágil saúde o permitisse. De fato, não conseguiu.

A segunda referência aparece na carta a Johann Heinrich Lambert, em 2 de setembro de 1770. Nela, Kant manifesta o desejo de ordenar suas investigações "sobre filosofia moral pura, na qual não serão encontrados princípios empíricos, por assim dizer, uma metafísica dos costumes" (*Br* 10: 97; p. 108). Percebe-se a compreensão da metafísica dos costumes como ética *a priori*, que também estará presente em boa medida no "Prefácio" e no restante da *GMS*.

Por fim, a última referência encontra-se numa carta a Marcus Herz, escrita em fins de 1773. Kant manifestava interesse em conhecer a investigação de Herz em filosofia moral, fazendo votos de que ele não aplicasse o conceito de realidade à filosofia moral, posto que este é um conceito transcendental da razão especulativa e não da razão prática, cujos elementos mais altos são o prazer e o desprazer, que são realidades empíricas. Aparentemente, tratar-se-ia de uma espécie de eudaimonismo ou mesmo hedonismo. Mas não é isso que Kant quer sugerir. Tanto que, em seguida, faz questão de afirmar que o mais alto fundamento da moralidade não pode ser inferido do agradável; apenas, ele deve ser agradável no mais alto grau. Isso faz sentido: o princípio supremo da moralidade deve ter uma espécie de força de atração (agradabilidade), para que motive o sujeito a agir. Trata-se de um problema que ganhará sempre mais a atenção da filosofia moral kantiana: o problema da motivação moral. Noutras palavras, como um princípio puramente intelectual, como o moral, poderá ter força motivacional?[3] Kant conclui mencionando a divisão da metafísica em metafísica da natureza e metafísica dos costumes, manifestando esperança de completar a última em primeiro lugar (*Br* 10: 145, p. 140).

---

sobre o sentimento do belo e do sublime (1764) e até mesmo nos *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica* (1766). Não obstante o tom marcadamente satírico desta última, ela traz ideias que não serão simplesmente rejeitadas depois como uma piada teórica, mas verdadeiros *insights* sobre a experiência ética. Há quem acredite encontrarem-se, já nessa obra, as primeiras indicações de conceitos da ética kantiana como autonomia, liberdade, formalismo, imperativo categórico, reino dos fins e sentimento moral (CUNHA, 2013, p. 83-106). Para detalhes sobre a ética kantiana nas *Observações*, cf. PORTA, 1989, p. 77-94.

3 Henry Allison (2011, p. 16) aponta que a formulação kantiana do problema motivacional, em sua maturidade, assume a forma da questão: como a razão pura pode ser prática? Em tempos da publicação da *KrV*, Kant tende a formular a questão nos termos de uma distinção entre dois papéis que o princípio supremo da moralidade, qualquer que ele seja, deve desempenhar: o papel de *principium dijudicationis* (princípio avaliativo) e de *principium executionis* (princípio de execução), que oferece força motivacional para cumprir os ditames do primeiro. Evidentemente, para Kant, o grande problema é com este último.

Será no "Prefácio" de *GMS,* todavia, que Kant explicará mais detalhadamente em que consiste seu projeto e como pretende levá-lo a cabo. Já nas primeiras linhas, Kant trata de inserir sua metafísica dos costumes no quadro geral da filosofia, servindo-se, para tanto, da divisão tripartite da filosofia estoica[4] em Física, Ética e Lógica. Kant considera a divisão correta; todavia, sente necessidade de explicitar o princípio desta divisão para "assegurar sua completude" e para determinar as "subdivisões necessárias" (*GMS* 4: 387; p. 61).

O princípio encontrado por Kant para assegurar a completude da divisão – que parte da ideia de que a filosofia é conhecimento racional – é o princípio organizativo segundo o qual o conhecimento racional divide-se entre formal e material. O primeiro tipo se ocuparia apenas da forma do entendimento (*Form des Verstandes*), da razão em si (*Der Vernunft selbst*) ou do pensamento em geral; o segundo, de duas classes de objetos divididos segundo as leis às quais estariam submetidos: objetos submetidos às leis da natureza seriam estudados pela física, ora denominada doutrina da natureza; objetos submetidos às leis da liberdade, pela ética ou, agora, doutrina dos costumes. Subentende-se, por conseguinte, que a divisão seria completa porque se ocuparia com toda sorte de objetos

4 Embora inconfessada, a origem estoica da divisão e o uso que Kant faz dela nas primeiras linhas do "Prefácio" são bastante sugestivos. Um leitor atento não deixaria de indagar a respeito da possível influência do estoicismo na moral kantiana e, especialmente, na *Fundamentação*. Trata-se, com efeito, de um uso meramente literário, com fins didáticos, de um princípio organizativo? Questões sobre "influência" são sempre controversas; mas pode-se, em contrapartida, falar de similaridades. Julia Annas, destaca, por exemplo, o fato da ética estoica não dar espaço ao egoísmo por apresentar um conceito de virtude que é restritivo em relação aos nossos desejos, semelhantemente à ética kantiana: "A ética da virtude não é egoísta em qualquer sentido; as teorias éticas antigas se opõem ao egoísmo assim como o kantismo" (1993, p. 128). A mesma autora salienta ainda que os estoicos tomam o ponto de vista moral como um fato, e que não é possível oferecer uma justificativa racional para este fato – o que ecoaria depois na compreensão kantiana do papel secundário da metafísica em relação à ética (1993, p. 169). Por fim, Annas (1993, p. 175) fala do papel essencial da razão na ética estoica, da sua força prescritiva, e até mesmo sugere que o respeito ou reverência pela lei moral na ética kantiana seria uma reminiscência do reconhecimento estoico da força de uma razão moral, que não deixa de suscitar um sentimento semelhante. Pode-se perceber, ainda, uma especial, embora discreta, relação entre Kant e o estoicismo romano, que lhe servirá como "atmosfera", mormente Cícero (ROHDEN, 2005, p. 157-173). A relação com Cícero se expressa, sobretudo, na terminologia empregada na *Fundamentação*: a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos; o termo técnico *dignitas* (*Würde*), que caracteriza objetos de reverência moral; a ideia de que a razão foi dada ao homem pela natureza com o propósito da moralidade; a fórmula do imperativo categórico como um cânon para o julgamento moral, que é um projeto similar ao de Cícero no que se refere ao desenvolvimento de sua fórmula no último livro do *De Officiis* (DESJARDINS, 1967, p. 238-241). Como se verá adiante, é provável que Kant tenha conservado consigo, durante a redação da *Fundamentação*, a tradução do *De Officiis* feita por Christian Garve em 1783. Assim, assevera Manfred Kuehn (2001, p. 278), não é "nenhum acidente que a terminologia da *Fundamentação* seja tão similar a de Cícero – 'vontade', 'dignidade', 'autonomia', 'dever', 'virtude', 'liberdade', e muitos outros conceitos centrais tenham papeis fundacionais similares em Cícero e em Kant".

Bem manifesta, sem dúvida, será também a influência exercida por Jean-Jacques Rousseau não só sobre a moral kantiana, mas sobre a pessoa do filósofo. A importância do pensamento de Rousseau para Kant se expressa, por exemplo, nas suas notas às *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), feitas bem na época em que tomava contato com as recentes publicações *Do contrato social* e do *Emílio*. Um dos aspectos do pensamento político rousseauniano importante para a moral kantiana é sua teoria da *volonté générale*. As leis são obedecidas pelo indivíduo porque são expressões da vontade comum. Ou seja, ao observá-las, ele não se sujeita à vontade de outro, que o escravizaria, mas à vontade comum, que, portanto, é sua também. Esta é a verdadeira garantia de sua liberdade. O verdadeiro *lien social* resulta da sujeição de todos a uma lei comum. Não é difícil perceber como estas ideias influenciarão a concepção kantiana de lei moral como lei universal e como autonomia (CASSIRER, 1970, p. 31-35).

Por fim, não se pode deixar de mencionar a influência do Pietismo, movimento religioso de sua época que enfatizava a experiência religiosa interior, o autoexame e a importância das obras moralmente boas. Este último aspecto, sobretudo, parece ter exercido forte influência em Kant. Reflexo desta influência, por exemplo, é o respeito pela capacidade moral e pela dignidade do homem comum, bem como a ideia de "dever" como algo restritivo em relação aos interesses subjetivos e inclinações (SULLIVAN, 1989, p. 6-7).

Agradeço ao Prof. Dr. Antônio José Romera Valverde que, no exame de qualificação, mostrou a importância de ressaltar, aqui, um pouco da atmosfera cultural da *Fundamentação*.

possíveis, formais ou materiais.

Kant, a seguir, passa a fazer as subdivisões que considera necessárias. Nega que a lógica possa ter uma "parte empírica", mas admite-a para a filosofia natural e para a filosofia moral. Numa abordagem semelhante à da *Arquitetônica* de *KrV*, considera a possibilidade de uma parte empírica para a filosofia da natureza, posto que esta tem "de determinar as leis da natureza enquanto objeto da experiência" e para a filosofia moral porque deve determinar as leis "da vontade do homem, na medida em que ela é afetada pela natureza". E conclui: "as leis da natureza, é verdade, enquanto leis segundo as quais tudo acontece; as leis da liberdade enquanto leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece" (*GMS* 4: 387-388; p. 64-65).

Desse modo, cada uma das ramificações do saber filosófico, com exceção da lógica, teria uma parte empírica e uma parte racional, pura, que se desenvolveria unicamente a partir de princípios *a priori* – que Kant denomina metafísica. A parte pura da física é designada como metafísica da natureza e a parte pura da ética como metafísica dos costumes[5] – sua parte empírica sendo designada como antropologia prática.

A introdução de um elemento empírico na moral é assaz problemática. Tendo as distinções anteriores em mente, pode soar ambíguo o que Kant dirá mais à frente numa nota de rodapé, logo após haver se desculpado ao leitor por chamar a parte pura da ética de "metafísica", um nome "tão difamado":

> Se se quiser, é possível distinguir (do mesmo modo que se distingue a Matemática pura da aplicada, e a Lógica pura da aplicada, assim também) a pura Filosofia dos Costumes (Metafísica) da aplicada (a saber, à natureza humana). Por meio dessa denominação, a gente se vê também imediatamente lembrada de que os princípios morais não podem estar fundados nas propriedades da natureza humana, mas têm de subsistir por si *a priori*, tendo de ser possível, porém, derivar de tais princípios regras práticas assim como para toda natureza racional, assim também para a natureza humana (*GMS* 4: 410, nota; p. 175).

Percebe-se, de início, que Kant havia negado à lógica uma parte empírica, e agora fala de uma lógica aplicada, justamente num bloco textual em que fala também de uma parte aplicada da ética, que no "Prefácio" pareceu identificar com uma parte empírica. De imediato, qualquer tentativa de resolver a questão negando a evidente identificação de "aplicado" com "empírico" se revelaria inócua[6]. Ademais, Kant enfatiza, como de resto

---

5 É necessário esclarecer ao leitor, de início, que Kant emprega o termo "metafísica dos costumes" na *GMS* de maneiras diferentes. Em primeiro lugar, compreende-a como ética *a priori*, ou seja, como aquela parte da ética que procura fundamentar e apresentar as leis morais independentemente da experiência. Enquanto a *GMS* procede *a priori*, já é, também, metafísica dos costumes. Em segundo lugar, utiliza o termo quando se refere ao propósito de publicar futuramente um trabalho que deverá apresentar uma divisão completa e sistemática dos deveres. Por fim, a "Segunda Seção" da *GMS*, como se verá, também trata de uma passagem para a metafísica dos costumes. Temos, assim, os significados de (i) ética *a priori*, (ii) futura doutrina do direito e da virtude, (iii) uma parte especial da própria *GMS* (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 15-17).

6 Como notado também por Timmermann (2007, p. 2-4). O autor tenta amenizar a tensão recorrendo à distinção feita por Kant, no início do "Prefácio", entre formal e material. Deste modo, a lógica aplicada não faria parte da lógica formal,

fará ao longo de todo o trabalho da *GMS*, que toda a filosofia moral repousa inteiramente em sua parte pura, não retirando qualquer princípio da experiência (antropologia), mas oferecendo ao homem, enquanto ser racional, leis puramente *a priori*.

O exemplo da divisão do trabalho, que Kant apresenta logo em seguida, torna o tópico ainda mais confuso, ao contrapor, explicitamente, o puro ao empírico. Na verdade, como nota Henry Allison (2011), o exemplo é confuso na medida em que Kant parece não perceber os dois usos que faz do termo "puro": como contraposto a *não empírico* e como contraposto a *não aplicado*. Deste modo, a moralidade não possui uma parte não-pura-empírica, mas deve possuir uma parte não-pura-aplicada, justamente, a antropologia moral. Do mesmo modo, a lógica aplicada seria mais propriamente psicologia, como Kant descreveu na *KrV* (A 55 = B 79), por tratar da "atenção, seus obstáculos e consequências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc.", guardando relação de semelhança com a parte aplicada da moral muito mais do que a parte aplicada da física ou da matemática. De qualquer modo, dever-se-á ter presente sempre a constante tensão no pensamento de Kant entre uma visão apriorística da moral (predominante no "Prefácio" de *GMS* e em partes da "Segunda Seção") e uma visão mais ponderada do conhecimento empírico da natureza humana, que às vezes parece exercer um papel essencial, embora sempre subordinado, em sua teoria moral.

Como conclusão, percebe-se que (i) a metafísica dos costumes, em sua natureza, é, basicamente, o projeto de uma ética *a priori*, sem a intrusão de conhecimentos empíricos à respeito da natureza humana; (ii) que possui uma parte *não pura aplicada*, maneira como se deve compreender o termo "empírico", quando empregado num sentido positivo. Ficará claro, a partir de agora, o motivo da insistência de Kant de que a parte pura da ética deva haurir seus princípios unicamente de fontes *a priori*, nas linhas seguintes do "Prefácio", que revelam a necessidade de uma metafísica dos costumes.

1.2. Importância e necessidade de uma metafísica dos costumes

Kant, no "Prefácio" (*GMS* 4: 389-391; p. 69-81), apresenta dois motivos para a necessidade de uma metafísica dos costumes, um de ordem especulativa, outro de ordem prática.

Kant inicia o primeiro argumento perguntando retoricamente se "não achamos que é da mais extrema necessidade elaborar afinal uma Filosofia moral que esteja inteiramente expurgada de tudo o que possa ser empírico e pertença à Antropologia" (*GMS* 4: 389; p. 70-71). Para responder à pergunta, o filósofo parte, como fará também na "Primeira Seção", do conhecimento comum e sua concepção a respeito do dever e da lei moral. Ora, deste

a única que seria qualificada como "ciência". Noutras palavras, a lógica não seria enriquecida com sua aplicação, ao passo que a aplicação da metafísica da natureza e dos costumes ofereceria uma genuína contribuição à física e à ética. Parece, todavia, mais razoável perceber a dificuldade, que não é uma dificuldade apenas do texto da *GMS*, mas do próprio Kant – como se verá, nas próximas linhas. Cf. também Allison (2011, p. 17-22).

suposto entendimento pré-filosófico da moralidade, inferem-se três características inerentes à lei moral, que "todo o mundo tem de admitir", a saber: necessidade, universalidade e aprioridade.

Em primeiro lugar, afirma-se que a lei traz consigo uma necessidade absoluta. Embora o sentido desta expressão não esteja ainda claro no "Prefácio", ele será, contudo, esclarecido ao longo do trabalho: Kant entende "necessidade" como "categoricidade" (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 24-34). Noutras palavras, as leis morais valem como necessárias na medida em que desconsideram nossos interesses e inclinações quando nos ordenam executar ou deixar de executar determinadas ações. É neste sentido que a doutrina moral kantiana pode ser chamada de objetivismo ético: na medida em que deixa de lado interesses, inclinações e sentimentos do sujeito.

Em segundo lugar, leis morais devem ser universais. Valem não só para nós, mas para todos os seres racionais. Evidentemente, não é o caso de se especular se o filósofo postulava a existência de outros seres racionais além de nós. Sua expressão enfatiza, tão somente, que a lei moral vale para *todo ser racional*, atual ou possível.

Por fim, Kant apresenta, como conclusão, uma nota característica da lei moral que, na verdade, é a *ratio essendi* das outras duas: sua aprioridade. Uma obrigação que valha universal e necessariamente não tem sua razão sediada na "natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori*, unicamente em conceitos da razão pura" (*GMS* 4: 389; p. 71). Leis baseadas apenas em princípios da experiência podem até se chamar "regras práticas"; jamais, porém, "leis práticas". É justamente porque são *a priori* que as leis morais valem universal e necessariamente.

Esta é, por conseguinte, a necessidade teórica de uma metafísica dos costumes. Se leis morais são *a priori,* elas demandam uma ciência que dê conta de sua natureza. A parte pura da ética, assim, é primeira em todos os sentidos: não apenas devemos separar a parte empírica da pura na filosofia moral, mas a primeira deve estar subordinada à segunda. Segundo o filósofo, restará, à experiência, um duplo papel a cumprir. De um lado, auxiliar na aplicação dos princípios morais a casos específicos, fazendo-nos perceber se uma lei moral é relevante em determinada situação. De outro, ela deverá assegurar a estes princípios "acolhida na vontade do homem e reforço para a execução" (*GMS* 4, 389; p. 73), posto que o homem é afetado por inclinações e, embora sendo capaz da "ideia de uma razão pura prática", não é capaz de concretizá-la com facilidade em seu modo de vida.

A constatação da dificuldade humana em concretizar a lei moral, na medida em que a vontade pode ser afetada pelas inclinações, dá a Kant a oportunidade de introduzir um segundo argumento para a necessidade de uma metafísica dos costumes, desta vez, de ordem prática (*GMS* 4: 390; p. 73-75). Ele consiste em cinco afirmações principais: (i) os costumes estão sujeitos à corrupção quando lhes falta o princípio supremo; (ii) para a moralidade de uma ação, é necessária não apenas sua concordância de fato com a lei moral, mas uma concordância por princípio – a ação não deve ser apenas *conforme a lei*

moral, mas deve ser realizada *por causa dela*; (iii) a lei moral, em sua pureza, só pode ser encontrada em uma filosofia pura (uma metafísica dos costumes); (iv) qualquer filosofia moral que se queira válida para a prática moral deve, por conseguinte, basear-se numa filosofia pura – ou não será filosofia moral; (v) consequentemente, uma filosofia moral que confunda princípios puros com empíricos não merece tal nome, pois trabalha justamente pela corrupção dos costumes, contrariando seu próprio fim.

A metafísica dos costumes tem, assim, uma dupla necessidade. De um lado, é a única que, teoricamente, adéqua-se à natureza da lei moral, que é compreendida como universal e necessária e, assim, *a priori*. De outro, ainda que não seja necessária ao homem comum para que este aja moralmente, é ela quem garante que os costumes não sejam corrompidos, através da clarificação de seu princípio supremo.

1.3. O papel da GMS no projeto de uma metafísica dos costumes

Kant conclui seus argumentos para a necessidade de uma metafísica dos costumes delineando suas diferenças em relação à *Filosofia Prática Universal,* de Christian Wolff. Só agora o filósofo permitirá ao leitor compreender o papel da *Fundamentação* no quadro deste projeto. Ele afirma não haver outro fundamento para uma metafísica dos costumes "senão a crítica de uma *razão pura prática,* assim como para a Metafísica a crítica da razão pura especulativa já publicada" (*GMS* 4: 391; p. 81).

É digno de nota a mudança que Kant faz, aqui, no título da primeira crítica. Certamente, com *KrV*, ele tinha a intenção de oferecer tanto um fundamento para a metafísica da natureza quanto para a metafísica dos costumes. Percebe-se, aqui, que reconsiderou seu plano original, percebendo a necessidade de uma fundamentação à parte para a filosofia moral. O papel da primeira crítica é reconsiderado como oferecendo fundamento apenas para uso especulativo da razão (ALLISON, 2011, p. 32).

A despeito do que disse acima, o filósofo apresenta seus motivos para oferecer ao leitor algo "menor" que uma crítica da razão pura prática, a saber, uma *Fundamentação*. Em primeiro lugar, aquela crítica não seria tão necessária, pois a razão, em seu uso prático, não apresenta tantos problemas quanto em seu uso teórico. Noutras palavras, a razão pura prática, não obstante sua dialética peculiar, pode chegar ao moralmente correto "mesmo no caso do entendimento mais comum" (*GMS* 4: 391; p. 81).

Em segundo lugar, Kant alega que necessitaria dar um tratamento mais sistemático à questão da unidade entre razão prática e razão especulativa porque, "afinal, só pode haver uma e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa" (*GMS* 4: 391; p. 83). Como ele afirma não ter chegado ainda a tal "grau de completude", oferece, então, ao leitor, uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ao invés de uma *Crítica da Razão Prática Pura*.

O terceiro motivo diz respeito a uma preocupação – bem entendida – com a

popularidade. A popularidade não era compreendida, no tempo de Kant, como a aceitação do trabalho por um amplo segmento do público geral, mas como inteligibilidade para o leitor educado, mas não filosoficamente treinado – preocupação que era, talvez, um reflexo, em seu trabalho, da pressão exercida por Christian Garve[7]. Assim, uma metafísica dos costumes seria passível de um alto grau de popularidade, mas não o trabalho de sua fundamentação, que exigiria certas sutilezas "que são aí inevitáveis" (*GMS* 4: 392; p. 83).

Desse modo, o objetivo da *GMS* se restringirá à "busca e estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*" (*GMS* 4: 392; p. 85 – grifos do autor). Presume-se que estas duas tarefas tão bem delineadas – a busca (*Aufsuchung*) e o estabelecimento (*Festsetzung*) do princípio supremo da moralidade – levassem a uma divisão da obra em duas partes. Acrescente-se a menção que Kant faz ao seu método, empregado no escrito, segundo o qual faria o *caminho analítico* do conhecimento moral comum até a determinação do princípio supremo do mesmo e, em seguida, o *caminho de volta*, que partiria do exame do princípio e de suas fontes até novamente o conhecimento comum. Surpreendentemente para o leitor, o filósofo apresenta uma divisão tripartite da obra, marcada por três seções, cada uma das quais envolvendo uma "transição": do "conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico", da "Filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes" e da "Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura".

A dificuldade destas últimas linhas do "Prefácio" é diretamente proporcional à sua importância para compreender o restante da obra. Como Kant supõe certa familiaridade do leitor com o seu método e com a *KrV*, é corrente, como tentativa de compreensão, verificar o que o filósofo disse a respeito dele nos *Prolegomena*. Preocupado que o leitor não confunda o método analítico com proposições analíticas, explica:

> O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível. Neste método de ensino, empregam-se muitas vezes apenas proposições sintéticas; a análise matemática é disso um exemplo; e seria melhor chamá-lo método *regressivo*, para o distinguir do método sintético ou *progressivo* (*Prol*: 4, 276, nota; p. 40 – grifos do autor).

O método, caracterizado nos *Prolegomena*, parece diferir, todavia, daquele que é empregado em *GMS*. Allison (2011, p. 33-36) enumera algumas diferenças, dentre as quais destacamos: (i) o procedimento regressivo do condicionado às suas condições que, na primeira crítica, consistia no regresso das cognições para suas condições de

7 Garve acreditava que a compreensibilidade de uma filosofia pelo público era também prova de sua validade. Neste sentido, a crítica de Garve à *KrV*, publicada anonimamente na Revista *Göttingen* em janeiro de 1782, mereceu uma vívida resposta de Kant, que este anexou aos *Prolegomena*, onde desafiava o autor a identificar-se, o que Garve fez numa carta de 13 de julho de 1783. Ademais, as duras críticas que Kant dirige à filosofia moral popular, em *GMS*, parecem ter, como pano de fundo, a tradução que Garve realizou do *De officiis*, de Cícero, com notas e comentários. Cartas de Hamann para vários amigos durante a primavera de 1784 sugerem que o trabalho de Kant no período em que publicou a *GMS* estava em conexão com o *Cícero* de Garve e que seu projeto, ainda que indiretamente, tornou-se uma espécie de "*Antikritik"* em relação ao projeto de Garve. Para mais detalhes sobre o ataque de Kant à filosofia moral popular e sua possível relação com o trabalho de Garve, cf. Henry Allison (2011), p. 52-67.

possibilidade (as formas da sensibilidade e as categorias) não se verifica em *GMS* I, que é mais um exercício de análise conceitual, explicitando o que é implícito no conhecimento moral comum; (ii) *GMS* II não parece constituir um passo seguinte num único argumento regressivo. Antes, faz uma transição da “filosofia moral popular” para uma “metafísica dos costumes”, que de modo algum pode ser interpretada numa relação condicionado-condição; (iii) *GMS* III não parece cumprir o que foi prometido no “Prefácio”, a saber, um retorno do princípio supremo da moralidade ao conhecimento racional comum.

Estas diferenças, como nota também o autor, não desqualificam de todo o método da *GMS* como o método de Kant, empregado em *KrV* e descrito nos *Prolegomena*. Com efeito, (i) em *GMS* I, Kant realiza um tipo de regressão, partindo do conceito de boa vontade, como algo condicionado, até sua condição de possibilidade, o princípio supremo da moralidade; (ii) em *GMS* II, há um regresso que parte do conceito de ação racional e suas condições e culmina na descoberta do princípio da autonomia da vontade – chegando, portanto, à condição de possibilidade do imperativo categórico e da moralidade como tal, uma regressão bem mais próxima da descrita nos *Prolegomena*; (iii) *GMS* III, por fim, se lida com atenção, comprova que Kant cumpriu o que prometeu no “Prefácio”, posto que, após realizar a dedução do imperativo categórico, afirma que “o uso prático da razão humana comum confirma a correção dessa dedução” (*GMS* 4: 454; p. 377), retornando, assim, ao ponto inicial.

Adicionalmente, a estrutura do argumento da *GMS* pode ficar ainda mais clara se comparada à estrutura da *KrV*, como nota Almeida (2009, p. 96-97). Com efeito, na última parte da *KrV*, que trata do método seguido na crítica, a filosofia é definida como “*conhecimento* racional por *conceitos*”, diga-se de passagem, por conceitos que são dados (pela razão comum) e não construídos, como no caso do conhecimento matemático (A 713 = B 741; grifos do autor). Na *KrV*, o conceito dado é o conceito do conhecimento humano entendido como conhecimento discursivo (que depende que os objetos sejam dados na intuição e pensados mediante conceitos). A análise desse conceito inicial leva à afirmação de que o conhecimento humano se baseia em princípios *a priori* (formas da sensibilidade e categorias do intelecto). Note-se que esse argumento tem valor hipotético, ou seja, se concedemos que nosso conhecimento seja discursivo no sentido dado, então temos de admitir que ele depende de princípios *a priori*. Para afirmar isso categoricamente, é preciso ir além e provar a validade objetiva destes princípios através de uma dedução.

Algo semelhante parece acontecer na *GMS*. Dada a natureza do conhecimento filosófico, parte-se de um conceito dado (a moralidade como algo que implica dever ou obrigação incondicional) até chegar ao princípio supremo da moralidade (*GMS* I e II). Porém, ele terá, igualmente, apenas um valor hipotético, sendo aceito na medida em que se aceita o conceito apresentado. Assim, será necessária também uma dedução, ou seja, uma prova da validade objetiva do princípio (*GMS* III).

2. A BOA VONTADE E O DEVER

A "Primeira Seção" da *GMS*, intitulada "transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico", consiste na análise do conceito comum de boa vontade, que levará ao conceito mais geral de dever e, finalmente, ao desvelamento do princípio que lhe subjaz, o imperativo categórico. Como nota Allison (2011, p. 71), o procedimento de Kant, nesta seção, pode ser caracterizado como socrático, uma vez que clarifica ou torna explícito o que é supostamente implícito numa compreensão pré-filosófica e comum da moralidade.

2.1. A boa vontade

As primeiras linhas da "Primeira Seção" trazem a célebre afirmação kantiana a respeito da boa vontade: "Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*" (*GMS* 4: 393; p. 101 – grifos do autor). A alusão ao extramundo parece representar que o que é dito da boa vontade vale não apenas para a nossa vontade, mas até mesmo para uma vontade santa. Ademais, o filósofo afirma não apenas que a boa vontade, factualmente, é a única coisa irrestritamente boa que existe, mas que é a única coisa que pode ser concebida ou pensada como tal – mesmo que, como se verá adiante, não se possa encontrar um exemplo seguro de sua presença no mundo.

A tese de Kant, nestas primeiras linhas, é que só a boa vontade é irrestritamente boa, enquanto os demais bens têm valor condicional – são "bons" enquanto se deixam guiar por uma boa vontade. Deste modo, qualidades da mente (entendimento, inteligência, poder de julgar) e do temperamento (coragem, decisão e persistência), embora sejam desejáveis, não são irrestritamente boas e podem ter resultados desastrosos se não forem guiadas por uma boa vontade.

É interessante a afirmação que vem a seguir, segundo a qual o mesmo se dá com os dons da fortuna e com o "completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome de felicidade" (*GMS* 4: 393; p. 101). Evidentemente, a felicidade não é uma qualidade da mente ou do temperamento, que pode ter um bom ou mau uso. Ainda assim, ela e os demais dons da fortuna (riqueza, honra, saúde) podem ter influência negativa sobre o ânimo e sobre o princípio do agir em geral sem a presença de uma boa vontade. Em seu argumento para este ponto, Kant apela para nossa observação racional e imparcial de um ser sem nenhum traço de boa vontade e usufruindo, porém, de felicidade: nenhum de nós aprovaria tal coisa, o que permite afirmar que a boa vontade é, até mesmo, condição indispensável para *ser digno* da felicidade.

Kant distancia-se também da doutrina da virtude e da bondade dos antigos. Ainda que estes tenham louvado virtudes que parecem até mesmo constituir parte do valor intrínseco da pessoa, como a moderação em relação às paixões e aos afetos, o autodomínio

e a deliberação sóbria, elas não podem ser consideradas irrestritamente boas. Cita, como exemplo, um malfeitor sangue-frio: tais “virtudes” não só o tornariam mais perigoso, como também mais abominável aos nossos olhos.

Em seguida, o filósofo mostra que o valor da boa vontade não advém dos resultados que essa possa vir a alcançar efetivamente. Ela vale por si mesma, independentemente de sua aptidão para alcançar ou não o fim a que se propôs:

> A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (*GMS* 4: 394; p. 105).

São afirmações como estas que permitem a muitos caracterizar a ética kantiana como uma ética deontológico-intencionalista, que se diferencia do consequencialismo (que avalia a moralidade da intenção a partir dos resultados alcançados) e do utilitarismo[8]. Tal afirmação deve, todavia, ser compreendida corretamente. A boa vontade, sem dúvida, vale por si mesma, mesmo que a essa vontade faltassem recursos para impor sua intenção, por conta de um “singular desfavor do destino” ou da “parca dotação de uma natureza madrasta” (*GMS* 4: 394; p. 105). Ela não pode ser avaliada por seus efeitos. Contudo, ela vale por seu *querer* e não por um *mero desejar*. Kant fala da necessária “mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder”.

Por conseguinte, a boa vontade não se reduz a um desejo abstrato pretensamente representado por uma boa intenção. Ela é um querer que leva a mobilizar os meios necessários à realização da intenção. Claro, se estes faltarem, ela terá seu pleno valor, independentemente dos resultados obtidos. Kant, neste sentido, compara-a com uma joia, que tem seu valor por si mesma, cuja utilidade só poderia servir para “melhor manuseá-la no comércio” e para chamar a atenção “daqueles que ainda não são bastante conhecedores”, mas não, todavia, para recomendá-la a quem já a conhece ou para “determinar seu valor” (*GMS* 4: 394; p. 105-107).

Em seguida, para falar do papel da razão na determinação de uma boa vontade, Kant introduz um argumento teleológico que causa desconforto a muitos leitores seus. Anuncia sua intenção reconhecendo que tal valor absoluto dado à boa vontade, embora em concordância com a razão comum, possa causar estranheza e fazer suspeitar que se trate apenas dos “altos voos de uma fantasia delirante, e de que a natureza tenha sido erroneamente entendida em sua intenção quando ajuntou a razão à nossa vontade para governá-la” (*GMS* 4: 394; p. 107). A finalidade do argumento teleológico é “pôr à prova essa ideia”.

---

8 Veja-se, p. ex., Schönecker; Wood (2014, p. 48-53). O parágrafo, segundo os autores, é comumente lido como contendo uma crítica ao consequencialismo que, historicamente, viria depois. Ainda que as afirmações do parágrafo se choquem com as teses do consequencialismo, ele não se constitui, contudo, numa crítica a consequencialismo intencionalista de regras, onde as ações são avaliadas a partir das intenções, não dos resultados.

O argumento parte do princípio segundo o qual a natureza colocou num ser organizado os instrumentos mais adequados para o cumprimento de fins específicos. A finalidade da razão não poderia ser a felicidade, pois o instinto estaria em melhores condições para cumprir esse papel. A razão, neste último caso, serviria apenas para a criatura refletir sobre sua própria felicidade, não para dirigir sua vontade. Acrescente-se a isso a constatação de que uma razão cultivada acarreta muitas vezes mais tribulações do que propriamente felicidade e contentamento, o que permite surgir em muitos certo grau de *misologia* ou ódio à razão. Logo, se a função da razão não é produzir a felicidade e "apesar disso, a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*" (*GMS* 4: 396; p. 113). A boa vontade, por conseguinte, embora não seja o único bem nem o bem em sua completude, é o sumo bem e condição para todo outro, incluso o anseio pela felicidade.

O argumento tem evidentes fragilidades: parte de considerações teleológicas fundamentais, sem as justificar; não foi obtido a partir da análise do conhecimento racional moral comum; não é persuasivo nem importante para o resto do desdobramento da *GMS*; assume a forma de um *non sequitur*: se a função da razão não é produzir a felicidade, então a única opção restante seria o papel de determinar a boa vontade (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 53-56). Apesar disso, este "interlúdio teleológico", como Allison o chamou (2011, p.81), serve, enfim, para esclarecer que a boa vontade não é resultado de certos sentimentos, mas é produzida pela razão. Ademais, é perceptível que o argumento se dirija contra Wolff e seus seguidores, posto que aquele interpreta a doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis numa perspectiva fortemente antropocêntrica e eudaimonista, segundo a qual o arranjo da natureza é visto tendo por objetivo maximizar a felicidade humana.

2.2. O conceito de dever

Muito embora Kant tenha falado até agora sobre o valor incondicionado da boa vontade, ele ainda não disse em que ela consiste e como se diferencia das demais vontades. É então que dá, agora, um passo importante na argumentação, introduzindo a análise do conceito de dever que, segundo o filósofo, "contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos" (*GMS* 4: 397; p. 115). Diferentemente de seres com uma vontade santa, cujo querer subjetivo se identifica com a lei moral objetiva, somos seres cuja vontade nem sempre realiza aquilo que a lei moral ordena, uma vez que nos encontramos sob o influxo das inclinações e dos interesses. Noutras palavras, a boa vontade se manifesta, em seres como nós, na ação por dever. Kant apresenta, então, uma análise do conceito de dever, mediante três proposições, das quais a primeira não aparece explicitamente no texto, em virtude de uma lacuna textual.

Dada a preocupação kantiana em diferenciar ações *conformes ao dever* e ações *por dever*, a primeira proposição sobre o dever poderia tomar a seguinte forma: uma ação humana é moralmente boa não quando é feita por inclinação ou pelo próprio interesse, mas quando é realizada unicamente por dever[9].

Ao examinar quais ações morais podem ocorrer por dever, Kant exclui, de imediato, as ações contrárias ao dever, uma vez que é desnecessário perguntar se elas podem ocorrer por dever, já que estão em conflito com ele. Uma ação imoral realizada a partir de uma má interpretação ou desconhecimento da lei moral, ainda que feita com "boa intenção", não pode ser considerada moral, pois lhe falta, justamente, o elemento objetivo: a conformidade à lei. Também são deixadas de lado as ações conformes ao dever, para as quais há uma inclinação mediata do sujeito. Kant cita, como exemplo desse tipo de ação, a honestidade de um comerciante, que cobra de todos – de um ingênuo ou de um sagaz – sempre o mesmo preço: a honestidade é efeito acidental. Ele não age por dever ou princípios, mas tampouco por uma inclinação imediata para seus clientes, e sim por proveito próprio, para que não fique, a longo prazo, sem compradores.

Excluídas, então, as ações contrárias ao dever e aquelas conformes a ele, mas sem inclinação imediata por parte do sujeito, restam as ações conformes ao dever, para as quais o sujeito, além disso, tem uma inclinação imediata. Nestas, segundo o filósofo, é bem mais difícil discernir "se a ação conforme ao dever ocorreu por dever ou por intenção egoísta" (*GMS* 4: 397; p. 117).

O segundo exemplo dado por ele diz respeito a estas ações. Nele, considera que todos têm uma inclinação imediata para o dever de conservar a própria vida. Mas muitos o fazem em conformidade com o dever e não por dever. Em que caso tal cuidado com a vida terá reconhecidamente um valor moral?

> Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com seu destino do que pusilânime ou abatido, deseja a morte e, contudo, conserva sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (*GMS* 4: 398, p. 119).

Os demais exemplos caminham pelo mesmo viés: (i) a ação de um filantropo, cujo temperamento foi agraciado pela natureza com bondade e solidariedade, veria seu valor moral no dia em que, mesmo amargurado e indiferente ao sofrimento dos demais, ainda assim se entregasse à prática de ajudar a seus semelhantes (razão pela qual também uma criatura menos favorecida desde esse ponto de vista poderia também encontrar o

---

9 Cf. Paton (1947, p. 18-20). Esta é a opção que boa parte dos comentadores faz no que diz respeito à primeira proposição sobre o dever. Dieter Schönecker, em seu trabalho com Allen W. Wood (2014, p. 59-61), prefere formular a primeira proposição nos termos da ação por dever como uma ação por respeito à lei. Neste caso, a terceira proposição seria uma "conclusão" (não no sentido lógico) das outras duas porque uniria os aspectos subjetivo (respeito) e objetivo (necessidade da lei moral) da moralidade. Timmermann (2007, p. 26-27) acredita que o candidato mais adequado para a primeira proposição é o "princípio de não-contingência", segundo o qual a máxima deve possuir a propriedade de tornar a ação necessária, ou seja, de gerar a ação de modo não-acidental, independente do estado atual das inclinações do sujeito ou das circunstâncias externas.

mais alto valor para suas ações) (*GMS* 4: 398-399; p. 119-121); (ii) a promoção da própria felicidade, ainda que já seja uma poderosa inclinação para todos os homens, deve ser considerada também um dever – pois a infelicidade pode ser uma tentação para a transgressão dos deveres. Ainda que o conceito de felicidade, entendido por Kant como "soma da satisfação de todas as inclinações", seja difícil de determinar, sempre restará ao sujeito, independentemente de sua inclinação para isso, o dever de promover sua felicidade (*GMS* 4: 399; p. 121-125); (iii) o mandamento bíblico do amor ao próximo e o amor ao inimigo que, evidentemente, não ordena uma inclinação (que, por princípio, não pode ser mandada), mas sim um dever ou, nas palavras de Kant, recomenda "um amor *prático* e não *patológico*, que está situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da ação e não numa solidariedade sentimental; só aquele [amor prático], porém, pode ser mandado" (*GMS* 4: 399; p. 125 – grifos do autor). Em todos esses exemplos, bem entendidos, Kant quer ressaltar que o valor moral de uma ação não está em seu consentimento com as inclinações ou sentimentos do sujeito, mas, unicamente, na medida em que é realizada por dever[10].

A segunda proposição enfatiza o princípio formal do dever:

> Uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva. (*GMS* 4: 399; p. 125 – grifos do autor).

Kant definirá "máxima" como o "princípio subjetivo do querer", enquanto a lei prática constituiria seu "princípio objetivo" (*GMS* 4: 401; p. 129, nota). A máxima é um princípio puramente pessoal, que pode ser bom ou ruim. Como princípio *subjetivo*, é um princípio sob o qual um agente racional realmente age. Já o princípio objetivo seria aquele sob o qual o agente racional necessariamente agiria se a razão tivesse pleno controle sobre suas ações e que, por conseguinte, apresenta-se a ele como um dever, uma vez que suas inclinações, às vezes, querem levá-lo para direções diferentes daquela proposta pela

10 As afirmações de Kant sobre o dever, bem como seus exemplos, acabaram por fazer suscitar certas caricaturas que não correspondem, na verdade, à sua verdadeira ética. A ideia kantiana de que há valor moral na ação feita por dever, mais do que na ação motivada por sentimentos, ainda que simpáticos (compaixão, solidariedade, etc.) foi vista por muitos como um retrato frio e desumano da virtude. Assim se deu, primeiramente, com Friedrich Schiller e, modernamente, com Michael Stocker (para o qual uma visita a um amigo doente, por dever e não por sentimento de amizade, teria seu valor empobrecido) e Bernard Williams (segundo o qual seria "um pensamento a mais" para um homem refletir se deve salvar a esposa ou um desconhecido do afogamento). Na verdade, tais interpretações falham em não reconhecer que os exemplos de Kant são experiências mentais que visam nos ajudar a identificar corretamente o princípio fundamental da moralidade e não oferecer uma representação completa da virtude humana. O ponto principal, para Kant, é que, se uma ação realizada independentemente das inclinações em absoluto – apenas por dever – é moral, então o princípio supremo da moralidade deverá ser um princípio que não faça referência à inclinação nem dependa da presença dela para sua eficácia. Isso não significa que qualquer ação por dever – como no caso de um dever mal-entendido – é moral, nem que a ação moral seja aquela realizada por dever na completa ausência de outras inclinações. Na verdade, o compromisso com o dever é uma *condição limitante* das inclinações e sentimentos, mas, na vida humana real, Kant considera que o compromisso com o princípio supremo da moralidade suscite um sentimento de respeito que não tem origem empírica e que, por um lado, ajuda a dominar as inclinações contrárias ao dever e, por outro, motiva-nos a cultivar bons sentimentos (compaixão, solidariedade, etc.), que nos ajudam a cumprir o dever. Para uma visão mais abrangente do problema, considerando outros textos kantianos além da *GMS*, cf. Guyer (2007), p. 53-65. Para o sentido da expressão de Williams no exemplo supracitado (*"a thought too many"*), cf. Williams (1981), p. 1-19 e também Wolff (2012), p. 71-92.

razão. A máxima não necessariamente é formulada explicitamente, mas é o princípio geral sob o qual o agente realiza a ação. No exemplo do suicídio, a máxima poderia ser: “Tirarei minha vida sempre que ela me oferecer mais sofrimento do que prazer”. Máximas deste tipo são materiais e não podem conferir moralidade à ação. A única máxima que torna moral a ação é uma máxima formal, um princípio de ação baseado apenas no próprio dever, ou no dever pelo dever. A vontade estaria, pois, na encruzilhada entre seu princípio *a priori* formal (o dever) e seu princípio material *a posteriori* (molas propulsoras) e, numa ação por dever, ela deve ser determinada “pelo princípio formal do querer em geral (...) visto que lhe foi subtraído todo princípio material” (*GMS* 4: 400; p. 127; PATON, 1947, p. 20-21).

A terceira proposição, por fim, introduz o elemento do respeito à lei e é apresentada por Kant como conclusão das duas anteriores: “*o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (*GMS* 4: 400; p. 127 – grifos do autor). É difícil compreender em que sentido esta terceira proposição seria uma “consequência” das outras duas. Os termos “lei” e “respeito” não aparecem nas “premissas” anteriores. Este é, sem dúvida, um ponto obscuro na argumentação kantiana[11].

A despeito disso, vale a consideração de que somente a lei pode ser objeto de respeito, uma vez que dá à vontade uma razão para agir, não ocupando a posição subserviente de mero efeito seu, nem serve à inclinação, antes, prepondera sobre ela. Desse modo, o respeito se apresenta como o lado subjetivo da determinação da vontade, sendo a lei seu polo objetivo. Um pouco adiante, numa nota de rodapé (*GMS* 4: 401, nota; p. 131), Kant esclarece que o respeito é um sentimento distinto de todos os outros, pois estes têm como origem, em última análise, a inclinação ou o medo, ao passo que o primeiro tem sua origem num conceito da razão. O respeito, todavia, tem algo em comum com o medo e com a inclinação. Por um lado, ele é efeito da lei sobre o sujeito, e de sua consciência de que está subordinado a ela, devendo obedecê-la, com o quê este sentimento se aproxima do temor. Por outro lado, essa lei não advém do exterior, mas nos é imposta por nós mesmos – o que faz com que nos sintamos atraídos ou tenhamos certa inclinação por ela. Este complexo sentimento é o respeito, que não advém dos sentidos, mas do pensamento de que a vontade está submetida a esta lei universal, independentemente da influência dos elementos sensoriais.

3. A DERIVAÇÃO DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE

Até o momento, Kant chegou a um importante resultado intermediário: é a lei moral, objetivamente, e o respeito por essa lei, subjetivamente, que determinam a vontade. Mas o que é propriamente essa lei? E o que ela prescreve? Esse é o momento em que o filósofo enfrenta diretamente estas questões, que o levará, nas páginas finais da “Primeira Seção”, à primeira formulação do princípio supremo da moralidade (*GMS* 4: 402-405; p. 133-147).

11 Cf. Paton (1947, p. 21-22). Algumas propostas de solução são apresentadas, por exemplo, por Schönecker e Wood (2014, p. 60) e por Timmermann (2007, p. 39-40). Elas dependem, todavia, do comprometimento com a hipótese singular que cada autor oferece para o problema da primeira proposição.

Kant tem em mente que leis particulares, que têm em vista efeitos e intenções específicas, não têm a força vinculativa do dever, nem despertam no sujeito o respeito (ele chamará tais leis, na “Segunda Seção”, de imperativos hipotéticos). A vontade, todavia, deve ser governada por alguma lei. Resta, então, para ela, a legalidade universal das ações, que pode ser assim formulada: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (*GMS* 4: 402; p. 133 – grifos do autor). Trata-se da primeira formulação do princípio supremo da moralidade ou imperativo categórico – a fórmula da lei universal (FLU). Para Kant, um imperativo dessa natureza é a única forma de garantir que o dever não seja “um delírio vão” e um “conceito quimérico”. Afinal, imperativos hipotéticos, que visam a fins específicos, não podem ter para a vontade a força vinculativa da pura e universal legalidade e, portanto, não podem dar razão ao conceito de dever presente na razão humana comum.

A fórmula do princípio supremo da moralidade implica sempre, concretamente, num teste de universalizabilidade da máxima – devo examinar se posso querer que minha máxima se torne uma lei universal. Apresenta-se, como exemplo, uma situação de apuros, em que o sujeito se vê tentado a fazer uma falsa promessa, ou seja, prometer sem a intenção de cumprir (*GMS* 4: 402-403; p. 135-137). A máxima do sujeito, nesta situação, seria: posso sempre livrar-me de um embaraço por meio de uma falsa promessa. De um lado, o sujeito em questão pode dar atenção aos conselhos da prudência e, assim, perceber as consequências negativas que essa ação teria sobre si futuramente. Todavia, ser verdadeiro por dever é bem diferente de ser verdadeiro por medo das consequências e afastar-se do princípio do dever é certamente mau. De outro, o sujeito pode não ser capaz de avaliar se será vantajoso para ele renegar ou não sua máxima de prudência.

Para fugir ao problema e encontrar uma resposta rápida e infalível para ele, basta, pois, aplicar o teste da universalizabilidade da máxima: eu poderia querer que a minha máxima – livrar-me de uma situação embaraçosa por meio de uma falsa promessa – valesse como uma lei universal? Como sujeito racional, posso querer a mentira, mas não uma lei universal do mentir – não posso desejar um mundo onde também eu estivesse sujeito a esta lei. De fato, tal lei extinguiria de todo a realidade da promessa, pois ninguém mais poderia dar sua palavra como prova de boa fé, e, ainda que desse, ninguém lhe daria crédito. Com isso, revela-se a imoralidade da máxima. Isso permite a Kant, com boa dose de entusiasmo, louvar a facilidade da aplicação do princípio, que não demandaria grande perspicácia ou experiência:

> Para saber o que tenho de fazer a fim de que o meu querer seja moralmente bom, não preciso, pois, de nenhuma perspicácia muito rebuscada. Inexperiente com respeito ao curso do mundo, incapaz de me preparar para tudo o que possa ocorrer nele, pergunto-me apenas: podes também querer que tua máxima se torne uma lei universal? Se não, ela deve ser repudiada, e isso, aliás, não por causa de uma desvantagem que dela resulte para ti, ou mesmo para outros, mas porque ela não pode se enquadrar enquanto princípio numa possível legislação universal (*GMS* 4: 403; p. 138-139).

Como nota Allen W. Wood (2007, p. 342-380), estas linhas levaram muitos intérpretes de Kant a um mal-entendido: acreditar que Kant estivesse sugerindo um teste fácil para avaliar ações particulares diretamente do princípio supremo da moralidade ou, o que é pior, pensar que cada decisão que fazemos na vida deva passar pelo teste da universalizabilidade da máxima. Não sem razão, semelhantes tentativas de realizar este teste para questões do dia-a-dia resultaram em falsos positivos e falsos negativos[12], levando a diversas questões disputadas entre os defensores da causa kantiana e seus críticos. Para todos estes, Wood procura lembrar que: (i) FLU não é a única fórmula do imperativo categórico – posto que muitos desses intérpretes se detêm apenas neste ponto; (ii) Kant dizia já no "Prefácio" da *GMS* que a aplicação do princípio supremo da moralidade não se dá diretamente, mas necessita de princípios secundários, sendo, pois, sua aplicação, tarefa da antropologia prática (*GMS* 4, 388) – a tarefa será levada a cabo na "Doutrina da Virtude" em sua *Metafísica dos Costumes*; (iii) a tarefa do princípio supremo da moralidade não é ditar o que se deve fazer em casos particulares, mas justificar um sistema de regras morais gerais ou deveres, oferecendo um critério para casos contraditórios e indeterminados.

Realiza-se, assim, a primeira transição da *GMS*, do conhecimento moral comum para a filosofia. Kant mostrou a relação entre a boa vontade, a única coisa irrestritamente boa, e a lei prática, através do dever. Chegou, deste modo, ao princípio que subjaz ao conhecimento moral da razão humana comum que, por sua vez, se não o representa a si de modo tão abstrato, tem-no "sempre efetivamente diante dos outros, usando-o como norma de seu ajuizamento" (*GMS* 4: 403; p. 139).

Kant conclui mostrando a superioridade da razão prática sobre a razão teórica, uma vez que a primeira sabe discernir o que é bom ou mau, sem a necessidade da ciência ou da filosofia. Ocorre com a razão prática o contrário do que acontece com a teórica. Se a razão teórica se afasta da experiência, torna-se dialética. A razão prática, por sua vez, deve se afastar da experiência e dos sentidos para poder julgar corretamente. E, nesse quesito, não precisa da filosofia, que pode, até mesmo, confundi-la com suas sutilezas, muitas vezes irrelevantes para o que está em questão. Surge, obviamente, a questão: para que, então, a filosofia moral?

A resposta oferecida retoma, na verdade, um tema já presente no "Prefácio". Se a razão teórica se torna dialética ao se afastar da experiência e dos sentidos, a razão prática se torna dialética, justamente, se começa a dar ouvidos aos sentidos, ou seja,

12 Num outro trabalho, o próprio Wood (1999, p. 102-107) oferece alguns exemplos de falso-positivos e falso-negativos no teste de universalizabilidade da máxima. Os primeiros são situações que a intuição denuncia como claramente imorais, mas que passam no teste, não oferecendo contradição. Os segundos, máximas ingênuas que, todavia, oferecem contradição e, por isso, não são aprovadas pelo teste. Como exemplo de falso-positivo, temos a máxima: fazer uma falsa promessa na terça-feira, dia 21 de agosto, para uma pessoa chamada "Hildreth Milton Flitcraft". Note-se que é possível fazer dela uma lei universal, sem, com isso, invalidar a realidade da promessa. Já exemplos de máximas que resultam em falso-negativos seriam: a) comprarei um trenzinho de brinquedo, mas jamais venderei um; b) jogarei tênis aos domingos de manhã para evitar quadras de tênis lotadas; c) venderei todos os meus estoques quando o índice Dow Jones alcançar o próximo milhar. A questão dos falso-positivos e falso-negativos do teste será abordada com mais atenção no segundo capítulo desta dissertação.

às inclinações e necessidades que, muitas vezes, em nome do dever, não podem ser satisfeitas. Trata-se de uma tentação de renunciar ao dever, "um pendor a arrazoar contra essas leis rigorosas do dever e a pôr em dúvida a sua validade" (*GMS* 4: 405; p. 145), em nome da satisfação das inclinações.

Desse modo, a sabedoria moral precisa da filosofia, não para que esta lhe diga o que fazer, mas para "assegurar ao seu preceito aceitação e durabilidade". Diante da força dessa dialética natural que pode corromper uma moralidade inocente, a razão comum se vê obrigada a buscar ajuda no campo da filosofia prática. Aqui, o motivo mais importante para a necessidade de uma filosofia moral não é de ordem especulativa, mas de ordem prática. Cada qual a seu modo, razão teórica e prática precisam da filosofia para darem conta da dialética na qual muitas vezes acabam caindo.

CONCLUSÃO

Ao longo do capítulo, percebeu-se, inicialmente, que o projeto de uma metafísica dos costumes era uma velha promessa de Kant, posto que recebia sua atenção bem antes do surgimento de suas obras críticas. O filósofo compreendia esse intento, basicamente, como o projeto de uma ética *a priori*, sem a intrusão de conhecimentos empíricos a respeito da natureza humana, haurindo seus princípios unicamente de fontes *a priori*.

Duas são as razões apresentadas para a necessidade de uma metafísica dos costumes, uma teórica, outra prática. De um lado, o próprio conceito de lei moral, no conhecimento racional moral comum, testifica que ela vale universal e necessariamente, e, portanto, tem origem *a priori*. A própria natureza da lei, por conseguinte, demanda uma filosofia pura, livre da intrusão de quaisquer elementos empíricos. A parte pura da ética – a metafísica dos costumes – é primeira na ordem da importância.

De outro, a metafísica dos costumes tem também uma necessidade prática: preservar os costumes da corrupção, ao clarificar seu princípio supremo. Na "Primeira Seção", Kant se referirá a este perigo como uma *dialética natural*, presente em nós, que, às vezes, leva-nos a dar ouvidos às inclinações e à necessidade de sua satisfação e, consequentemente, a arrazoar contra o dever.

Tendo em mente o quadro desse grande projeto, a *Fundamentação* se apresenta como um primeiro passo em sua direção. Seu objetivo será buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade. A despeito das dificuldades em torno da compreensão do método kantiano na *GMS*, assumiu-se, como hipótese de trabalho, que as duas primeiras seções constituem o momento analítico do método e, a última, o momento sintético. Assim, nas duas primeiras seções, Kant analisa os conceitos de "boa vontade" e de "agente racional", chegando até o princípio supremo da moralidade e, na terceira, tenta provar a realidade deste princípio.

Por fim, deixando o “Prefácio” da obra para trás, acompanhou-se a argumentação kantiana na “Primeira Seção” da *GMS*. Kant partiu do conhecimento racional moral comum, tomando um conceito-chave, o conceito de “boa vontade” e, através do caminho analítico, mostrou sua relação com a lei moral, mediante o conceito intermediário de “dever”. Realizou-se, dessa forma, a transição do conhecimento moral comum para o conhecimento filosófico, ao se elucidar o princípio supremo da moralidade.

Foram tratados de modo sumário muitos dos problemas presentes no argumento da “Primeira Seção”. Não seria diferente: muitos deles renderam inúmeros trabalhos monográficos. Percebeu-se, porém, o essencial da argumentação de Kant. No próximo capítulo, com a mesma intenção, seguir-se-á o argumento de Kant na “Segunda Seção”. Ele assumirá um novo ponto de partida: o conceito de “agente racional finito”. Novamente, através da análise, chegar-se-á ao conhecimento do princípio supremo da moralidade, apresentado, ademais, em diversas formulações.

A ANÁLISE DO CONCEITO DE "AGENTE RACIONAL FINITO" E AS FORMULAÇÕES DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Kant percorreu, na "Primeira Seção", o caminho analítico, partindo do conceito de "boa vontade", presente no conhecimento moral comum, passando pelo conceito de dever – mediante o qual a boa vontade se manifesta em *nós*, seres racionais sujeitos à inclinação – até chegar ao princípio supremo que subjaz à moralidade comum. Agora, servindo-se novamente da análise, coloca o leitor diante de um novo ponto de partida: o conceito de "agente racional finito".

Este estudo da "Segunda Seção" da *GMS* pretende mostrar que a análise progressiva do conceito de agente racional finito levará às três principais formulações do imperativo categórico[1], que expressam diferentes estágios na construção de seu conceito. A construção do conceito do imperativo categórico deverá dar conta das condições necessárias e suficientes de sua possibilidade *enquanto* conceito – uma vez que as condições de sua atualidade serão consideradas por Kant apenas em *GMS* III.

Assim, o argumento principal de *GMS* II começará com a definição kantiana da vontade como razão prática[2]. A partir deste conceito, desenvolver-se-á a doutrina dos imperativos. O filósofo os classificará em imperativos hipotéticos (aqueles seguidos na *hipótese* de se perseguir determinado fim) e imperativo categórico, que orienta a agir independentemente de fins particulares ou molas propulsoras (*Triebfedern*). Serão consideradas, além disso, as diversas formulações do imperativo categórico e as relações entre elas, bem como a tese que afirma sua equivalência. Por fim, será analisada a afirmação kantiana segundo a qual o princípio supremo da moralidade se identifica com o princípio da autonomia.

Como já se viu, cada seção da *Fundamentação* é marcada por uma transição. Assim, a "Segunda Seção" fará a transição da chamada "filosofia moral popular" para a "metafísica dos costumes".

---

1 É assaz conhecido o problema da contagem das fórmulas do imperativo categórico, que ainda é objeto de relativa disputa. Schönecker e Wood (2014, p. 115-116) acreditam poder haver até seis fórmulas do imperativo. Paton (1946, p. 129-131) afirma serem cinco. Guyer (1998, p. 234-239) defende que são quatro. Mantém-se aqui que as fórmulas são três por um motivo de ordem textual (seguindo à letra a contagem do próprio Kant – *GMS* 4: 436-440; p. 269-285) e outro de ordem teórica, que será abordado mais adiante neste capítulo, a saber: as principais formulações são três porque cada uma delas se relaciona com um aspecto do conceito de agente racional finito que é progressivamente analisado ao longo da seção, segundo a abordagem de Allison (2011, p. 149-151; p. 237-238).

2 Por que *GMS* II? Uma vez que a "Primeira Seção" já se preocupara em oferecer uma formulação do imperativo categórico, por que Kant não procedeu diretamente à "Terceira Seção"? Note-se que a introdução do princípio da autonomia da vontade, embora de extrema importância para a argumentação de *GMS* III, não serve como justificativa, posto que Kant, em *KpV* derivou a autonomia diretamente da análise do imperativo categórico. Resta, como opção, considerar o status do princípio supremo da moralidade já discutido por Kant na seção anterior, ou seja, sua absoluta necessidade. Contrapõe-se a isso o perigo de que o princípio encontrado mediante a análise do conhecimento racional moral comum possa fundamentar-se meramente na natureza humana, o que impediria o princípio de assumir tal *status*. Assim, a tarefa de *GMS* II, sem dúvida, reside em demonstrar que o princípio encontrado tem esse *status*, mediante a análise do conceito de ação racional (ALLISON, 2011, p. 149-150).

1. O CONCEITO DE AGENTE RACIONAL FINITO E A DOUTRINA DOS IMPERATIVOS

Antes mesmo de apresentar o argumento principal da seção, Kant, num tom marcadamente polêmico, detém-se em considerações sobre a filosofia moral popular e sobre o papel dos exemplos na moralidade. Será feita, aqui, uma rápida menção a essas considerações.

Na sua crítica aos exemplos (*GMS* 4: 406-409; p. 162-171), Kant recorda ao leitor que, embora tenha extraído o conceito de dever da razão prática comum, isso não significa que o tenha extraído da experiência. Esta pode até mesmo oferecer exemplos de ações *conformes* ao dever, mas não exemplos seguros de ações *por* dever. Com efeito, quando se trata do valor moral, o que conta não é a ação exterior, mas a máxima do sujeito, que é interior. Assim, ninguém, nem mesmo o próprio sujeito da ação, pode afirmar com segurança se sua máxima também não foi determinada por certa medida de egoísmo ou amor-próprio.

Por esta razão, no campo da moral, não se considera o que as coisas são, mas aquilo que elas devem ser, tal como ordenado pela razão. Nenhuma experiência empírica, dada a sua particularidade, é capaz de levar a uma lei necessária e universal, numa palavra, *apodítica*, como a lei moral. Qualquer exemplo histórico de moralidade, mesmo o Santo dos Evangelhos, é reconhecido como tal a partir da lei moral que se encontra *a priori* na razão. Os exemplos, na moralidade, têm apenas função motivacional (oferecer incentivo) e pedagógica (tornar os preceitos morais mais próximos da intuição). Por conseguinte, qualquer que seja o princípio supremo da moralidade, ele deverá basear-se na razão pura apenas e não na experiência.

Daí se segue a necessidade de se separar, na ordem da investigação, a metafísica dos costumes da doutrina dos costumes. Essa é a ocasião para que Kant introduza sua crítica à filosofia prática popular (*GMS* 4: 409-412; p. 171-182), servindo-se de diversas considerações já presentes no "Prefácio". Para ele, tal filosofia, ao invés de primeiro fundar a doutrina moral na metafísica dos costumes para depois se preocupar com sua acolhida através da popularidade, acaba por renunciar a tal trabalho meticuloso e invulgar, tornando-se um *mixtum compositum* de temas os mais disparatados e inconsequentes[3]. Em contrapartida, a metafísica dos costumes seria importante não só para a clareza no conhecimento teórico dos deveres, mas também para assegurar o cumprimento dos mesmos.

3 Pode-se fazer uma ideia dos destinatários das acusações do filósofo a partir dos temas que denuncia estarem admiravelmente misturados nos ensaios sobre a moralidade: David Hume ("a destinação particular da natureza humana"), os estoicos ("a ideia de uma natureza racional em geral"), Christian Wolff e sua escola (perfeição), Christian Garve e outros eudaimonistas (felicidade), Francis Hutcheson ("sentimento moral") e Christian August Crusius ("temor de Deus") (TIMMERMANN, 2007, p. 56-57). Este ataque pode ter sido inspirado também pelas duas obras publicadas por Christian Garve em 1783, no período em que Kant redigia sua *Fundamentação*: sua tradução com comentários do *De officiis*, de Cícero, e sua *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen*.

Deixando para trás essas considerações, Kant apresenta ao leitor sua "metafísica dos costumes", iniciando com uma definição de vontade como razão prática, que será abordada a seguir.

1.1. A faculdade racional prática e a classificação dos imperativos

A análise kantiana da ação racional assim se inicia:

> Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir ***segundo a representação das leis***, isto é, segundo princípios, ou uma ***vontade***. Visto que se exige a ***razão*** para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática (*GMS* 4: 412; p. 183 – grifos do autor).

Em primeiro lugar, é conveniente precisar o sentido do termo "lei" presente no segundo período da citação. Com efeito, uma vez que o sentido deste termo na primeira sentença é o de "leis naturais", uma abordagem literal da afirmação poderia considerar que o ser racional é aquele que age segundo a representação das leis naturais. Apesar de se prender à literalidade do texto e oferecer um sentido inequívoco ao termo "lei", esta consideração, entretanto, dificilmente daria conta de explicar um argumento cujo objetivo será a formulação do imperativo categórico e nem mesmo o conceito de ação racional. De fato, ainda que um agente racional também possa agir algumas vezes segundo sua representação das leis naturais (ao discernir, por exemplo, algum evento físico ou considerar um perigo iminente), essa qualidade, por si só, não resume a própria ação racional. Por conseguinte, uma vez que o *terminus ad quem* da análise kantiana do conceito de agente racional finito será a formulação do imperativo categórico, é razoável considerar que as leis, segundo a representação das quais o ser racional age, identificam-se com as leis morais ou, mais amplamente, com os princípios práticos objetivos, válidos tanto para o ser racional em geral quanto para o ser racional-sensível[4].

Em segundo lugar, é preciso considerar o significado de "representação" (*Vorstellung*). Noutras palavras, faz-se mister explicar porque o ser racional age segundo sua representação da lei e não segundo a lei, simplesmente. Uma vez que Kant distingue dois tipos de arbítrio presentes na natureza, o *arbitrium brutum* (patologicamente necessitado) e o *arbitrium liberum* (patologicamente afetado) e que o primeiro pode ser subsumido na expressão "toda coisa da natureza", ao passo que o segundo diz respeito exclusivamente ao ser racional-sensível, pode-se compreender que a ação segundo a representação da lei é aquela em que o agente reconhece a lei como normativa para ele porque é normativa para todo ser racional em circunstâncias semelhantes, ainda que o primeiro seja afetado pelos sentidos e não necessariamente faça aquilo que a lei lhe prescreve fazer (ALLISON, 2011, p.

4 O termo "lei" nesta sentença também poderia ser identificado estritamente com a lei moral ou imperativo categórico, posto que, para Kant, só ela é lei prática no verdadeiro sentido da palavra. Porém, esta definição é estreita demais, já que Kant também utiliza o termo "leis" no sentido amplo de "princípios práticos objetivos", inclusos os princípios práticos instrumentais. Uma dificuldade ainda maior surgiria se se identificasse "lei" com "máxima", pois as máximas são princípios meramente subjetivos do agir e ligam-se exclusivamente ao ser racional-sensível (e não à ação racional em geral). Ademais, seria vago considerar uma ação sob a representação de máximas (ALLISON, 2011, p. 151-153).

154). Nesse sentido, agir segundo a representação das leis ou segundo princípios é possuir a faculdade da vontade ou, simplesmente, da razão prática, pois "se exige a *razão* para derivar de leis as ações" (*GMS* 4: 412; p. 183). Desse modo, no caso de seres perfeitamente racionais, "a razão determina a vontade infalivelmente" e as ações desse ser são subjetiva e objetivamente necessárias. No caso do ser racional-sensível, justamente porque sua vontade é afetada (mas não necessitada) pelos sentidos, as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias são subjetivamente contingentes. A determinação de sua vontade pelas leis objetivas é entendida sob a categoria de "necessitação" (*Nötigung*), posto que nem sempre esta vontade é, por sua natureza, obediente à lei moral.

A partir desta noção de necessitação da vontade do ser racional-sensível, surge, por conseguinte, o conceito de "imperativo": "A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se um *mandamento* (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*" (*GMS* 4: 413; p. 185 – grifos do autor). Trata-se da representação de um princípio para uma vontade que nem sempre é determinada subjetivamente pela lei objetiva da razão. Por isso, o imperativo, fórmula do mandamento, se serve do verbo "dever". Neste sentido, o *bom* se distingue do *agradável*: o primeiro "é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas objetivas"; ao passo que o segundo "só tem influência sobre a vontade mediante a sensação em virtude de causas meramente subjetivas, que só valem para este ou aquele dos seus sentidos, e não como princípio da razão, que vale para todo mundo" (*GMS* 4: 413; p. 187)[5]. Para a vontade divina e a vontade santa não existem imperativos, pois, aqui, o querer concorda plenamente com a lei. O imperativo só exprime a relação da lei moral objetiva com uma vontade imperfeita, como no caso da vontade humana (*GMS* 4: 414; p. 189).

Ato contínuo, Kant apresenta dois tipos de imperativo: o imperativo hipotético e o imperativo categórico. Este último já recebera uma formulação inicial na "Primeira Seção" e será considerado, aqui, algumas páginas depois. O importante é salientar a diferença entre ambos. O imperativo hipotético apresenta a necessidade de uma ação como meio para um determinado fim (a ação é um dever apenas na hipótese de se perseguir certo fim). O imperativo categórico apresenta uma ação como necessária por si mesma, sem referência a nenhum fim particular. Sendo "bom" aquilo que a razão aponta como praticamente necessário, o imperativo hipotético apresenta a ação como boa para outra coisa (como meio), ao passo que o categórico representa a ação como boa em si (*GMS* 4: 414; p. 189-191). É preciso ficar claro que a diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos não

---

5 Por isso, também o *interesse* diz respeito exclusivamente à vontade humana. A vontade humana não é determinável pelos princípios da razão de maneira necessária, mas contingente. Para Kant, o interesse é a dependência dessa vontade dos princípios da razão. É preciso, todavia, distinguir o interesse prático na ação (tomar interesse em algo) do interesse patológico no objeto da ação (agir por interesse). Apenas o primeiro caso caracteriza a ação por dever, desprovida de qualquer interesse e sem levar em consideração qualquer inclinação (*GMS* 4: 413, nota; p. 187). Para ulteriores esclarecimentos sobre termos como "desejo", "fins", "máximas", "volição", "interesse", dentre outros, cf. Wood (1999, p. 50-55).

é meramente gramatical. Ao considerar essa diferença, não se trata de perguntar o que os imperativos mandam, mas como mandam. São duas maneiras distintas de determinação da vontade: um imperativo determina a vontade para uma ação em vista de um fim; outro, determina a vontade imediatamente, sem referência a qualquer fim particular[6].

1.2. Os imperativos hipotéticos e sua possibilidade

Kant se preocupa inicialmente com os imperativos hipotéticos e com a questão da sua possibilidade: "como são possíveis todos esses imperativos?" (*GMS* 4: 417; p. 199). A questão da possibilidade dos imperativos, hipotéticos ou categóricos, diz respeito a maneira pela qual se deve pensar a necessitação (*Nötigung*) da vontade que o imperativo exprime. Noutras palavras, de que modo o imperativo determina a vontade, levando à ação? A questão da possibilidade do imperativo hipotético, para o filósofo, não oferece grandes dificuldades, como se verá logo após a distinção entre os dois tipos de imperativos hipotéticos, apresentada a seguir.

1.2.1. Os imperativos hipotéticos problemáticos

Kant chama de imperativos "problemáticos", da "habilidade" ou "técnicos" os imperativos possíveis no campo da razão instrumental. Não são imperativos que todo ser racional impõe a si, a não ser que se proponha a realizar um fim específico. Kant cita como exemplos de tais imperativos casos da matemática[7] e da medicina[8]. Aqui, não se pergunta pela bondade ou pela racionalidade do fim, mas somente pelo que é necessário para alcançá-lo. Isso esconde um risco, evidentemente, pois os preceitos para curar alguém e para envenená-lo têm o mesmo valor quando avaliados estritamente do ponto de vista da realização do fim proposto, e o filósofo não deixa, a propósito, de censurar os pais que se preocupam em desenvolver diversas habilidades nos filhos sem, todavia, ensiná-los a formar um juízo de valor sobre os fins que eventualmente venham a se propor (*GMS* 4: 415; p. 193-195).

Subjaz aos imperativos hipotéticos um princípio analítico, a saber: quem quer o fim quer, na medida em que se deixa influenciar pela razão, os meios necessários para se obter este fim (*GMS* 4: 417; p. 199-201). Isso é verdade também para os imperativos problemáticos. As ações comandadas por estes imperativos são indispensavelmente necessárias para se alcançar os fins em questão. Neste sentido, são também universais e representam ações como objetivamente necessárias. A diferença é que o imperativo

6 Um exemplo pode tornar a distinção ainda mais clara: "Quem quer que se reconheça como destinatário dos dois imperativos 'pratique piano!' e 'mantenha sua promessa!' reconhece ao mesmo tempo que pode livrar-se da necessitação expressa no primeiro imperativo abandonando seu propósito, a saber, aprender a tocar piano. O imperativo *comanda* hipoteticamente. Mas a promessa feita não pode ser desfeita unilateralmente; o cancelamento da necessitação não está em poder do destinatário. O imperativo *comanda categoricamente*" (LUDWIG, 2006, p. 141 – grifos do autor).

7 "[...] que, a fim de dividir uma linha em duas partes iguais segundo um princípio seguro, eu tenha de traçar a partir das extremidades delas dois arcos que se cruzam" (*GMS* 4: 417; p. 201).

8 Como "os preceitos para o médico curar meticulosamente seu paciente" (*GMS* 4: 415; p. 193).

hipotético não comanda incondicionalmente, como o caso do imperativo categórico. Mas é universalmente necessitante, pois, se um sujeito, na medida em que a razão tem domínio sobre ele, deseja dividir uma linha ou curar uma doença, ele deve realizar as ações necessárias para tal.

Como notado por Wood (1999, p. 61-65), este é um importante resultado para os propósitos de Kant, uma vez que muitos aceitam a racionalidade instrumental, mas rejeitam a ideia de um imperativo categórico. Por trás disso está uma visão equivocada segundo a qual a razão instrumental simplesmente ofereceria meios para um fim desejado – sendo o desejo a motivação principal e a razão um suporte para crenças que suscitariam o desejo dos meios para poder se alcançar o fim. O imperativo categórico, neste ínterim, seria rejeitado por oferecer a ideia de uma necessitação a despeito de qualquer desejo por um fim. Porém, a razão instrumental é, na verdade, normativa, e oferece normas de conduta para se alcançar um fim que não necessariamente se coadunam com nosso desejo ou que até prescindem dele. Ainda que haja, ao seguir um imperativo hipotético, um desejo pelo fim, ele não é causa, mas produto da racionalidade. Quem rejeita o imperativo categórico pelas suas notas de universalidade, necessidade e aprioridade ou por determinar a vontade independentemente de desejos empíricos também rejeita, consequentemente, os imperativos hipotéticos.

Uma vez que os imperativos problemáticos, como de resto todos os hipotéticos, estão fundamentados no princípio analítico supracitado, a questão de sua possibilidade não oferece dificuldades. Quem quer o fim, quer os meios para se obter tal fim. Evidentemente, Kant não quer dizer que os meios específicos estão analiticamente contidos num fim determinado. Para se precisar quais meios são necessários para a obtenção de um fim, são necessárias proposições sintéticas, oriundas, evidentemente, da experiência. Elas são necessárias apenas para "realizar o objeto" e não "o *actus* da vontade" (*GMS* 4: 417; p. 201).

Noutras palavras, para encontrar meios para realizar determinado fim, preciso de proposições oriundas da experiência. Porém, o princípio que determina minha vontade é sempre analítico: "a proposição: se eu quero o efeito completamente, também quero a ação que se exige para isso, é uma proposição analítica" (*GMS* 4: 417; p. 201).

1.2.2. Os imperativos hipotéticos assertóricos

Os imperativos problemáticos dizem respeito a um fim meramente possível. Já os imperativos "assertóricos", "pragmáticos", também chamados de "conselhos da prudência", dizem respeito a um fim real para todos os seres racionais: a felicidade.

Para Kant, a felicidade é a ideia na qual se reúne a soma de todas as inclinações (*GMS* 4: 399; p. 123). É o "máximo bem-estar próprio" (*GMS* 4: 416; p. 195) no presente e no futuro (*GMS* 4: 418; p. 203). O imperativo assertórico, por conseguinte, é aquele que prescreve a todos os seres racionais as ações necessárias para sua máxima satisfação na vida ou sua felicidade.

O filósofo afirma que a felicidade é "uma intenção que se pode pressupor com segurança e *a priori* em todo homem, porque pertence à sua essência" (*GMS* 4: 415-416; p. 195). Noutras palavras, pertence à essência da racionalidade que um ser racional forme para si uma ideia de sua própria felicidade e a coloque como seu fim. Alguém que preferisse um prazer de momento ao invés de sua felicidade como um todo, como o que sofre de gota, por exemplo, e decide apreciar uma taça de vinho (*GMS* 4: 399; p. 123), cometeria uma falha pragmática de racionalidade prática. Com efeito, a falha de racionalidade instrumental em um sujeito consistiria em não escolher os meios corretos para o fim que determinou. Mas a falha da razão prudencial consistiria não na inabilidade em escolher os meios, mas sim em não se propor o fim que é a felicidade (WOOD, 1999, p. 66)[9].

Não obstante, nota-se, em contrapartida, que a felicidade é um conceito indeterminado e o homem "jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer" (*GMS* 4: 418; p. 203). É impossível ao homem ter plena consciência de todos os meios necessários à sua própria felicidade. Por essa razão, não existem, propriamente, *imperativos* assertóricos, mas sim *conselhos* empíricos que têm possibilidade de promover o bem-estar geral, como a dieta, a parcimônia, a cortesia, a reserva, etc. (*GMS* 4: 418; p. 205)[10].

1.2.3. Sobre a possibilidade dos imperativos hipotéticos

No que diz respeito à possibilidade dos imperativos hipotéticos – a explicação da necessitação da vontade por eles – Kant não a considera uma questão problemática. Os imperativos hipotéticos da habilidade, em primeiro lugar, estão fundados no princípio analítico: "quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso que estão em seu poder" (*GMS* 4: 417; p. 199-201). Este seria o princípio fundante dos imperativos hipotéticos. É descrito como proposição analítica "no que concerne ao querer" (*GMS* 4: 417; p. 201), o que envolve considerar o sujeito como agente causal. O filósofo considera isso como óbvio, "pois representar algo como um efeito que é de certa maneira possível por mim, e representar-me, com respeito a ele, agindo da mesma maneira, é a mesmíssima coisa" (*GMS* 4: 417; p. 201)[11].

9 Allen Wood está convencido de que o imperativo pragmático é diferente dos imperativos hipotéticos em geral, embora Kant nunca o tenha formulado ou perguntado pela sua possibilidade. Para o autor, não é óbvio que este imperativo baseie-se num princípio analítico como "quem quer o fim quer o meio". Ele se aproxima mais da razão moral do que da instrumental (WOOD, 1999, p. 67).

10 Da impossibilidade de se determinar o conceito de felicidade segue-se um corolário muito importante para a posição de Kant na filosofia moral: a moralidade não pode ser fundada na prudência (WOOD, 1999, p. 69-70). Com efeito, "uma vez que a felicidade não é incondicionalmente boa e não pode ser conhecida *a priori*, ela não pode fundamentar imperativos categóricos. Consequentemente, suas razões prudenciais, suas razões para perseguir sua própria felicidade, não podem fornecer imperativos categóricos" (HILLS, 2009, p. 34).

11 Kant introduz ainda duas condições da analiticidade desse princípio: (i) que o agente saiba "que só mediante tal ação pode ocorrer o efeito pensado" (*GMS* 4: 417; p. 201) e (ii) que ele queira "o efeito completamente". De acordo com a primeira condição, o agente deve ter ciência dos meios necessários para se adquirir determinado fim ou então a razão não tem, nesse, caso, influência decisiva sobre sua ação. De acordo com a segunda condição, pode acontecer que o agente não deseje completamente, mas tenha somente apetecência pelo fim proposto, de acordo com a distinção entre

O imperativo assertórico ou da prudência, por sua vez, encontra dificuldades na indeterminação do conceito de felicidade, mas isto não problematiza sua possibilidade, pois o imperativo seria, "se supomos que os meios para a felicidade possam ser indicados com segurança, uma proposição prática analítica" (*GMS* 4: 419; p; 207). Uma vez que ele também comanda os meios para aquilo que se pressupôs como fim, também se baseia no mesmo princípio analítico e, por conseguinte, não há [...] qualquer dificuldade com respeito à possibilidade de tal imperativo" (*GMS* 4: 419; p. 207).

2. O IMPERATIVO CATEGÓRICO E SUAS FORMULAÇÕES

2.1. Sobre a possibilidade do imperativo categórico

Se a questão da possibilidade dos imperativos hipotéticos não oferece grandes dificuldades, bem outra é a questão da possibilidade do imperativo categórico. Além da sua própria natureza, a saber, que a necessitação da vontade expressa por ele não pressupõe qualquer fim particular como no caso dos imperativos hipotéticos, Kant apresenta outras duas razões para sua dificuldade: (i) não há qualquer exemplo seguro deste imperativo e ele deve, por conseguinte, ser investigado de maneira inteiramente *a priori*; (ii) ele é uma proposição sintético-prática *a priori* (*GMS* 4: 419-420; p. 207-211).

Com relação à primeira dificuldade, Kant reafirma a impossibilidade de se afirmar empiricamente a existência desse tipo de imperativo, de tal sorte que é "de se recear que todos os [imperativos] que parecem categóricos sejam, sim, ocultamente hipotéticos" (*GMS* 4: 419; p. 207). No caso dos imperativos hipotéticos, sua realidade efetiva é dada na experiência, de modo que a pergunta pela sua possibilidade é necessária tão somente para sua explicação. Já a pergunta pela possibilidade do imperativo categórico é necessária para seu estabelecimento (*GMS* 4: 420; p. 209). Assim, não se trata de perguntar apenas *como* o imperativo categórico é possível, mas de *provar* que ele realmente o é.

No que diz respeito à segunda, o filósofo explicita que o imperativo é uma proposição sintético-prática *a priori,* pois conecta (síntese) a vontade imperfeitamente racional do ser humano ao conceito de uma vontade perfeitamente racional, e o faz de maneira necessária (*a priori*). Trata-se, pois, "de uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro querer já pressuposto", mas "conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele" (*GMS* 4: 420, nota; p. 211). Uma vez que o discernimento da possibilidade de tais proposições, no campo da filosofia teorética, é de grande dificuldade, ele não será diferente no campo da filosofia prática[12].

---

desejo e apetecência ou concupiscência na *Metafísica dos Costumes* (*MS*: 6, 213; p. 18): "temos ainda que distinguir a concupiscência (e apetecência) do próprio desejo, uma vez que esta constitui o estímulo à determinação deste. Como é sempre uma determinação sensível do ânimo, mas que ainda não chegou a converter-se num acto da faculdade de desejar". Cf. ainda ALLISON (2011, p. 160).

12 Allison (2011, p. 166-168) faz três observações no tocante aos argumentos kantianos para afirmar a dificuldade

Já que a questão da possibilidade do imperativo categórico diz respeito ao seu estabelecimento, o que não pode se dar por mera análise conceitual no campo da metafísica dos costumes, mas apenas por uma crítica da razão pura prática, ela é deixada de lado para ser retomada na “Terceira Seção”. Kant continuará seu argumento em *GMS* II procurando formular o imperativo categórico a partir de seu próprio conceito. Prossegue-se aqui, então, com as diversas formulações do imperativo categórico.

2.2. A fórmula da lei universal e a fórmula da lei da natureza

2.2.1. Derivação da fórmula da lei universal a partir do conceito do imperativo categórico

Deixando de lado, por enquanto, a questão da possibilidade do imperativo categórico, Kant agora retoma a fórmula que já havia apresentado na “Primeira Seção”: a fórmula da lei universal (FLU). De fato, as formulações em *GMS* I e II são substancialmente equivalentes; chega-se a elas, contudo, por argumentos logicamente distintos. Em *GMS* I, o filósofo chegara a esta formulação a partir da análise motivacional do conceito de boa vontade, no contexto das condições humanas. Agora, propõe-se a elaborá-la a partir do próprio conceito de um imperativo categórico[13].

O filósofo aponta que, ao pensar num imperativo hipotético, não se pode saber qual é o seu conteúdo até que a condição seja dada. Porém, ao nos representarmos um imperativo categórico, podemos saber de antemão o que ele contém:

> Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária.
>
> Portanto, o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: *age apenas segundo a máxima pela qual possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*[14] (*GMS* 4: 420-421; p. 213-215 – grifos do autor).

---

envolvendo a pergunta pela possibilidade deste imperativo. Em primeiro lugar, a sinteticidade do imperativo só pode ser entendida em termos negativos, ou seja, ele é afirmado como sintético, primeiramente, porque não é analítico, não havendo espaço conceitual para outra classificação. Segundo, se Kant está fazendo apenas uma analogia da proposição sintético-prática *a priori* com a proposição sintético-teorética *a priori* (*GMS* 4: 454; p. 377), não é óbvio que o que se aplica a este tipo de proposição no campo teórico se aplique a ele, sem mais, no campo prático – não se lida, aqui, com intuições e conceitos. Em último lugar, é curioso que o filósofo mencione o problema do sintético *a priori* ao falar da dificuldade de se discernir a possibilidade do imperativo categórico, uma vez que seria não só necessário, mas suficiente, para afirmar tal dificuldade, considerar que ele comanda sem qualquer referência a um fim particular pressuposto. Note-se, porém, em relação à primeira observação, que Kant afirma o caráter sintético do imperativo baseado na ideia de que ele *conecta* a vontade do ser racional-sensível ao conceito de uma vontade perfeitamente racional.

13 Conforme nota Allison (2011, p. 137), há, na verdade, não duas, mas três derivações de FLU em *GMS*, e Kant chega a cada uma delas pela análise de um conceito diferente: em *GMS* I a análise parte do conceito de “boa vontade”; em *GMS* II, do conceito do próprio imperativo categórico; e, finalmente, em *GMS* III, do conceito negativo de liberdade.

14 “*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*”.

Tal como na primeira derivação desta fórmula, em *GMS* I, apresenta-se a objeção, apontada amiúde pelos comentadores, de uma espécie de vácuo entre a exigência de conformidade da máxima à lei universal e a fórmula do imperativo propriamente dito. Noutras palavras, entre o princípio de conformar a própria máxima à lei meramente universal e o princípio de agir segundo a máxima que pode ser querida como lei universal há uma relação de descontinuidade, um *non sequitur*. Como Kant pôde derivar da vacuidade de um princípio de mera conformidade à lei universal (sem conteúdo específico) uma fórmula repleta de conteúdo? Como se deriva de um princípio meramente descritivo (a conformidade à lei) um princípio prescritivo (imperativo categórico)? Ele parece querer derivar uma prescrição de um princípio vazio, coisa que ele próprio condenou no procedimento wolffiano[15] (ALLISON, 2011, p. 170-171).

Uma possível saída desta dificuldade, apontada por Allison (2011, p.172-175), está na percepção de que, ao introduzir aqui a necessidade da máxima da ação de se conformar à mera universalidade da lei, Kant está fazendo uso, ainda que implicitamente, da sua distinção entre matéria (conteúdo) e forma da lei. O filósofo prussiano, com efeito, está convencido de que a forma, por si só, pode ser normativa. Para compreender melhor esse ponto, recorde-se que Kant, na primeira *Crítica*, Kant definiu a matéria, em consonância com a tradição Aristotélica, como “o determinável em geral” e a forma como “sua determinação” (*KrV* A 266 = B 322). Do ponto de vista lógico, a matéria tem precedência, pois primeiro algo deve ser dado para poder ser determinado. Aplicando, todavia, essa distinção às faculdades cognitivas, cada uma delas assume a forma da relação entre algo condicionado (matéria) e sua condição (forma): as formas da sensibilidade são condição dos dados sensíveis se darem na experiência e os conceitos do entendimento condições para que o objeto seja pensado. A forma, do ponto de vista epistemológico, ganha prioridade em relação à matéria.

Semelhante inversão é realizada na filosofia moral. Enquanto nas teorias morais tradicionais a matéria (fim ou objeto de uma lei) era considerada como possuindo força normativa, Kant, agora, faz perceber que a força normativa reside simplesmente na ideia da universalidade da lei. No domínio da filosofia teórica, a forma era condição de cognoscibilidade da matéria. No âmbito da filosofia prática, a forma é condição de permissibilidade da máxima do sujeito.

Desse modo, Kant não apresenta um imperativo com um conteúdo específico. Apresenta o conceito de tal imperativo, a saber, a simples conformidade à lei universal

15 A sentença de Wood, por exemplo, é condenatória, ao chamar a inferência do imperativo de seu mero conceito de “falaciosa”: a exigência de conformidade à universalidade da lei apenas nos informa que “nossas máximas devem se conformar a quaisquer leis universais que existam. Ela não nos diz como descobrir essas leis, e não implica que as máximas se conformam às leis sempre que passam pelos testes realizados por FLU e FLN. Mais especificamente, não se segue do mero conceito de um imperativo categórico que a *vontade de um ser racional* [...] tenha qualquer papel a exercer no que se refere a determinar o conteúdo de leis universais. [...] A partir deste ponto de vista ninguém pode culpar Hegel e outros por pensarem que o princípio moral kantiano é vazio e que quaisquer conclusões práticas não possam ser tiradas dele a menos que algumas leis atuais sejam introduzidas de fora para provê-lo com conteúdo” (WOOD, 1999, p. 81-82 – grifos do autor).

como tal. Essa exigência, todavia, dirige-se a um destinatário determinado: o ser racional-sensível. O imperativo é a fórmula que expressa a relação entre uma lei prática e uma vontade que, do ponto de vista subjetivo, é imperfeitamente racional[16]. Ele se dirige às máximas de um sujeito, que contém seu conteúdo. Ao se relacionar, pois, com seu destinatário, o princípio geral de se conformar à mera universalidade da lei ganha o "conteúdo" do imperativo categórico.

2.2.2. A fórmula da lei da natureza e a derivação dos deveres

Ainda que não tenha podido responder à questão se o conceito que temos de dever "não seria de todo um conceito vazio" (*GMS* 4: 421; p. 215), Kant ofereceu uma fórmula do imperativo a partir de seu conceito (FLU). E, com isso, pode afirmar que "desse imperativo uno podem ser derivados, como do seu princípio, todos os imperativos do dever" (*GMS* 4: 421; p. 215). A questão que se coloca é: o filósofo, por ventura, está afirmando a possibilidade de se derivarem deveres específicos de FLU e, também, da fórmula da lei da natureza (FLN)? Esta seria a função dos testes de universalizabilidade apresentados a seguir?

Como observa Wood (2002, p. 40-41, nota 52), Kant realmente utiliza a palavra "derivado" (*abgeleitet*)[17] na citação acima, particípio de *ableiten*, derivar. Isso motivou certos tradutores a substituírem também *Abteilung* por *Ableitung* na sentença conclusiva dos quatro exemplos citados pelo filósofo: "Ora, estão são alguns dos muitos deveres reais, ou pelo menos, assim considerados por nós, cuja repartição [*Abteilung*] a partir do referido princípio uno salta claramente aos olhos"[18] (*GMS* 4: 423; p. 225). Notam, neste trecho, que se Kant quisesse falar sobre "classificação", utilizaria *Einteilung*, já que o outro termo se aplica muito mais a uma das partes marcadas por uma divisão ou classificação e não à criação de um sistema de divisão. Kant teria, pois, realizado uma verdadeira derivação destes deveres a partir de seu princípio.

---

16 Ainda seguindo o raciocínio de Allison (2011, p. 173-175), nota-se que, pouco antes, Kant já havia afirmado que os imperativos "são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana" (*GMS* 4: 414; p. 189). O imperativo não difere de uma lei prática do ponto de vista do conteúdo, mas da necessitação que exerce. No caso do imperativo categórico, o princípio descritivo é a conformidade à universalidade da lei como tal e FLU pode ser visto como sua fórmula, já que expressa a relação entre a lei e a vontade de um ser racional finito com suas máximas. O termo "fórmula" se torna ainda mais claro se tomado no sentido matemático, como regra para a resolução de um problema. Neste caso, o problema é a aplicação da lei moral a um agente racional finito e a resposta é a forma do imperativo categórico. É conveniente lembrar, neste sentido, a resposta de Kant, no prefácio da segunda *Crítica*, a um crítico, que havia objetado que o filósofo apenas apresentara, em *GMS*, uma nova fórmula e não um novo princípio da moralidade: "Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma **fórmula**, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável" (*KpV* 5: 14, nota 17; p. 13 – grifo do autor).

17 "Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, *abgeleitet werden können* [...]" (*GMS* 4: 421; p. 214 – grifo nosso).

18 A tradução de Paulo Quintela, por exemplo, segue a opção pela substituição: "Estes são apenas alguns dos muitos deveres reais ou que pelo menos nós consideramos como tais, cuja *derivação* do princípio único acima exposto ressalta bem clara" (*GMS* 4: 423-424; p. 66 – grifo nosso). No original, porém, lê-se: "Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren *Abteilung* aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt" (o grifo é nosso).

Em contrapartida, como o mesmo autor nota, há fortes razões para se considerar manter o original *Abteilung*. Olhando para o contexto dos exemplos, Kant parece mais preocupado em mostrar a relação de seu princípio com deveres determinados do que em derivar estes últimos : "Vamos enumerar agora alguns deveres segundo a divisão [*Einteilung*] habitual dos mesmos [...]" (*GMS* 4: 421; p. 215). Ademais, não está claro se, quando Kant fala de derivar deveres de um único imperativo, está pensando apenas em FLU e FLN ou se precisa do sistema inteiro das fórmulas. Seu procedimento na *Metafísica dos Costumes* parece confirmar a segunda opção – o que, sugestivamente, indica que Kant provavelmente ainda não esteja, neste estágio em *GMS*, derivando deveres.

Se a função do teste de universalizabilidade não é a derivação de deveres particulares, qual seria? Pretende-se mostrar, a partir da discussão dos exemplos de Kant mais adiante, que a função de FLU/FLN é oferecer um teste de permissibilidade da máxima. Esta é uma posição intermediária: está aquém daqueles que consideram já estas primeiras formulações do imperativo como uma fonte para derivação de deveres particulares e além daqueles que defendem um papel ainda mais limitado para elas[19].

Levando adiante o argumento, Kant, aparentemente sem dificuldades, passa de FLU para FLN:

> Visto que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente *natureza* no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza (GMS* 4: 421; p. 215 – grifos do autor).

Já à primeira vista, é bastante curioso que a conformidade às leis da natureza corresponda à conformidade a leis de um tipo completamente diferente, a saber, as leis da liberdade. Ainda que se concedesse a Kant, sem mais, tal correspondência, ainda é difícil vislumbrar qual seria sua função no argumento. Não há resposta em *GMS* para estas objeções (ALLISON, 2011, p. 177). De qualquer modo, subjaz a esta passagem uma distinção entre dois modos de se conceber a natureza, já presente na primeira *Crítica* e nos *Prolegomena*, a saber, formal e material: "A *natureza* é a *existência* das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais. [...] A palavra *natureza* assume ainda outro significado, que determina o objeto [...] Portanto, *materialiter* considerada, a natureza é a *totalidade de todos os objetos da experiência*" (*Prol:* 4, 71-74; p. 65-67 – grifos do autor).

---

19 Dentre estes últimos, destacam-se Barbara Herman e Allen Wood. Herman (1993, p. 147-151) nota a grande dificuldade de se aplicar um princípio tão universal às máximas particulares do sujeito, a partir dos conhecidos falso-positivos e falso-negativos do teste, razão pela qual acredita que sua função não seja oferecer um "algoritmo" para a deliberação moral: o teste do imperativo categórico não se aplicaria às máximas do sujeito, mas apenas a máximas genéricas, resultando num conhecimento moral pré-deliberativo que apenas ofereceria elementos para uma posterior deliberação moral. Nem poderia ser utilizado, ademais, para derivar deveres, mas somente suposições morais passíveis de refutação. Wood (1999, p. 97-110), por sua vez, considera FLU/FLN uma tentativa prematura e parcialmente bem-sucedida de Kant de formular e aplicar o princípio supremo da moralidade. Seu valor teorético estaria, tão-somente, em ser parte de um desenvolvimento sistemático que levará Kant às outras formulações do princípio, mais adequadas e úteis do ponto de vista prático. A inferência da fórmula do imperativo a partir de seu mero conceito é, para Wood, falaciosa, razão pela qual ela se mostra tão limitada, até mesmo para avaliar moralmente as máximas do sujeito.

Com essa rápida formulação de FLN, Kant passa diretamente à sua aplicação a exemplos submetidos ao seu teste de universalizabilidade.

2.2.3. Quatro exemplos de Kant

Kant ilustra o procedimento de FLN lançando mão de quatro exemplos, organizados segundo uma divisão de deveres considerada "habitual" por ele, a saber: uma divisão em "deveres para conosco mesmos e para com os outros homens, e em perfeitos e imperfeitos" (*GMS* 4: 421; p. 215-217). Numa nota de rodapé, explica que tal divisão é provisória, uma vez que se ocupará diretamente com isso numa futura *Metafísica dos costumes*, e que por "dever perfeito" entende aquele que não admite qualquer exceção em proveito da inclinação, e sustenta a existência de deveres perfeitos externos e internos, o que, segundo ele, vai contra a terminologia das escolas (*GMS* 4: 422, nota; p. 217). Ao final de seus exemplos, dirá mais claramente que os deveres perfeitos são aqueles cuja violação não pode ser sequer pensada sem contradição, quando submetida ao teste de universalizabilidade; ao passo que os deveres imperfeitos são aqueles cuja violação, no teste, pode ser pensada, mas não querida[20] (*GMS* 4: 423-424; p. 225).

Note-se, por conseguinte, que há, na verdade, dois testes de universalizabilidade da máxima, um que revela uma contradição no conceito, outro, uma contradição na vontade. As máximas que não subsistem ao primeiro teste violam deveres perfeitos; as que não subsistem ao segundo, deveres imperfeitos. É importante ter em mente estas duas formas do teste. Algumas vezes ele foi reduzido à sua primeira forma, o que levou alguns filósofos a considerarem que bastaria apenas, para a aprovação moral da máxima, não incorrer em contradição de conceito no teste e, consequentemente, que máximas imorais poderiam passar por ele[21] (WOOD, 1999, p. 84).

2.2.3.1. O suicídio

O primeiro exemplo, o suicídio, viola um dever perfeito para consigo mesmo, ou seja, implica, da maneira como Kant o compreende, uma contradição no conceito. A máxima do suicida é assim formulada: "por amor de mim mesmo, tomo por princípio abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento de seu prazo, me ameaçar com males maiores do que a amenidade que ainda prometer" (*GMS* 4: 422; p. 217).

---

20 Conforme notado por Harrison (1967, p. 229), "afirma-se ser *impossível* para todos adotar a máxima que eu adoto quando eu infrinjo um dever perfeito. Não é impossível para todos adotar a máxima sobre a qual eu ajo quando eu infrinjo um dever imperfeito; é meramente impossível para mim desejar que todos devam adotar esta máxima" (grifo do autor).

21 Esse é o caso, por exemplo, de Hegel e Stuart Mill. O primeiro afirma na *Fenomenologia do Espírito*: "Mas por essa razão é que o examinar não vai longe, porque justamente o padrão de medida é a tautologia: indiferente ao conteúdo, acolhe em si tanto este conteúdo quanto o oposto" (HEGEL, 2011, §430; p. 298). Mill, em *Utilitarianism*, é ainda mais explícito: "Mas quando ele [Kant] começa a deduzir deste preceito quaisquer dos atuais deveres da moralidade, falha, quase grotescamente, em mostrar que não haveria nenhuma contradição, nenhuma impossibilidade lógica (para não dizer física), na adoção de regras de conduta as mais absurdamente imorais por todos os seres racionais" (MILL, 1969, p. 207).

A máxima, porém, não subsiste ao teste porque "uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida pela mesma sensação que nos foi destinada para impelir à promoção da vida, estaria em contradição consigo mesma e, portanto, não subsistiria enquanto natureza" (*GMS* 4: 422; p. 219).

Percebe-se que a rejeição da máxima não se baseia verdadeiramente na alegação de que ela é autocontraditória (pois é evidente que não) e sim num fato sobre a teleologia natural do sentimento de amor-próprio: a finalidade natural de tal sentimento seria promover a vida. Portanto, na concepção teleológica de um sistema da natureza, tal máxima implicaria uma contradição.

Claramente, críticas podem ser dirigidas não à FLN em si, mas às premissas de caráter natural-finalista adotadas por Kant para apontar uma contradição na máxima. Pode-se, por exemplo, interpretar a alegada finalidade natural do amor-próprio, a promoção da vida, no sentido de torná-la a mais agradável possível aos viventes, o que inclui, em certas circunstâncias, abreviá-la. Ademais, a promoção da vida pode ser entendida não apenas em relação a um indivíduo, mas a uma espécie inteira, o que implicaria, sob certas condições, pôr fim à vida de alguns espécimes para garantir maior território ou alimento para o grupo restante. São interpretações de "promoção da vida" para as quais o argumento de Kant contra a máxima enunciada não funciona. O filósofo ilustra um dever que não é controverso – a imoralidade do suicídio, por motivos religiosos, era amplamente aceita no seu tempo. Mas aceitar FLN não implica aceitar, com fundamentos racionais, a imoralidade do suicídio (WOOD, 1999, p. 84-86).

2.2.3.2. A falsa promessa

O segundo exemplo de Kant diz respeito à realização de uma falsa promessa para livrar-se de um apuro financeiro. A máxima tem o seguinte teor: "se eu creio que estou num apuro financeiro, tomarei dinheiro emprestado e prometerei pagá-lo embora saiba que isso nunca ocorrerá" (*GMS* 4: 422; p. 219).

Transformada numa lei universal, a máxima não subsistiria ao teste da universalizabilidade,

> Pois a universalidade de uma lei dizendo que todo homem, desde que creia estar em apuros, pode prometer o que lhe venha à cabeça com o propósito de não cumpri-lo, tornaria impossível o próprio prometer e o fim que se pode ter com isso, porque ninguém acreditaria que algo teria sido prometido a ele, mas rir-se-ia de todo proferimento semelhante como uma vã alegação (*GMS* 4: 422; p. 221).

Quando a máxima é universalizada, manifesta-se uma contradição. Não é claro, porém, se esta contradição é interna à máxima universalizada ou se é uma contradição, nos dizeres do filósofo, entre "o fim que se pode ter com isso" e a situação que se criaria ao se desejar que a máxima da falsa promessa se tornasse uma lei universal. Tem-se,

pois, uma interpretação lógica e uma prática do argumento de Kant. Segundo esta última, a lei universal da falsa promessa tornaria impossível usar a promessa para se obter o fim desejado pelo agente que se pauta nesta máxima. Assim, seria impossível desejar obter um fim através de certos meios e desejar ao mesmo tempo uma situação que inviabilizaria por completo estes meios – implicando, deste modo, muito mais uma contradição na vontade que no conceito. Já na interpretação lógica do argumento, a universalização da máxima tornaria impossível a própria instituição da promessa, impedindo que ela seja sequer pensada como uma lei universal da natureza, tornando o conceito de promessa contraditório. Mas isto bem pode ser interpretado no sentido de que uma promessa real só pode ser feita quando aquele que promete tem um fundamento razoável para confiar que ela possa ser acreditada pelos demais. Neste caso, não seria o conceito da promessa que se tornaria contraditório, mas a promessa se tornaria impossível sob certas condições. Note-se, de qualquer modo, que em ambas as interpretações a aplicação do teste depende de fatos empíricos contingentes (WOOD, 1999, p. 87-89).

2.2.3.3. Negligência para com os próprios dons

A partir de agora, começa-se a falar de deveres imperfeitos, ou seja, deveres que, muito embora não impliquem uma contradição no conceito, implicam uma contradição na vontade – podem ser *pensados*, mas não *queridos*.

Recorre-se, primeiramente, ao exemplo daquele que, ao invés de desenvolver seus talentos naturais, prefere ser negligente para com eles, vivendo no ócio e entregando-se ao deleite. Se a máxima de tal negligente se tornasse lei universal, nota o filósofo, a natureza certamente poderia subsistir. Todavia,

> é impossível que ele *queira* que isso se torne uma lei universal, ou que esteja posto em nós enquanto tal pelo instinto natural. Pois, enquanto ser racional, ele quer necessariamente que todas as faculdades sejam desenvolvidas nele, porque lhe são úteis e estão dadas para toda espécie de fins possíveis (*GMS* 4: 423; p. 221-223 – grifo do autor).

Kant parece afirmar que cada um de nós deve querer desenvolver seus talentos naturais porque é isso que todo ser racional quer necessariamente. O argumento não parece contribuir muito para ilustrar o teste de universalizabilidade. Na verdade, ele se baseia num princípio tácito segundo o qual há coisas que um ser racional como tal deseja necessária e incondicionalmente. Assim, o não querer desenvolver os próprios talentos entraria em conflito com aquilo que o agente quer enquanto ser racional propriamente (WOOD, 1999, p. 90-91)[22].

22 Para Wood (1999, p. 91), todavia, a dependência desse princípio corrobora a ideia de que FLU e FLN são apenas formulações provisórias e infecundas do imperativo.

2.2.3.4. Indisposição para a benevolência

O quarto e último exemplo, que diz respeito a um dever imperfeito para com os outros, apresenta o caso de alguém "para quem as coisas vão bem" e que se mostra indiferente diante do sucesso ou do sofrimento do próximo, não alimentando qualquer disposição para contribuir para com ele ou socorrê-lo:

> Que me importa? Cada qual seja tão feliz quanto queiram os céus ou quanto possa se fazer a si mesmo: não tomarei nada dele; na verdade, não vou sequer invejá-lo. Só que não tenho vontade alguma de contribuir para o seu bem-estar ou para ampará-lo na adversidade (*GMS 4*: 423; p. 223).

Para Kant, a máxima deste sujeito, uma vez elevada à lei da natureza, não implicaria contradição no conceito. Mais do que isso: o gênero humano não só subsistiria sob tal lei universal da natureza, mas estaria até em condição melhor do que no estado atual, quando todo mundo fala "fiado" sobre solidariedade e às vezes até a põe em prática, mas, em contrapartida, "sempre que pode, também engana, põe à vontade o direito dos homens ou de algum outro modo faz derrogação a ele" (*GMS* 4: 423; p. 223). Avaliada, pois, em relação aos efeitos, a máxima até poderia passar no teste. Mas, como o teste de FLN não compreende uma avaliação de resultados, e sim revelar uma possível contradição no conceito ou na vontade, Kant denuncia, por fim, que a máxima não pode ser querida pelo sujeito como lei universal da natureza. De fato, a vontade que se decidisse agir de acordo com esta máxima estaria em contradição consigo, pois o sujeito pode, não raras vezes, se encontrar em situações "em que ele precisa do amor e da solidariedade e nos quais ele, por semelhante lei da natureza originada de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda esperança do auxílio que deseja para si" (*GMS* 4: 423; p. 223-225). Como ser racional, ele necessariamente pensará também no seu interesse e na impossibilidade de desejar uma lei da indiferença que valha em todos os tempos e lugares, pois, oportunamente, poderá precisar de auxílio.

O argumento kantiano neste exemplo foi criticado de diversas maneiras. Ao menos três críticas são bastante notórias (WOOD, 1999, p. 93-97). A primeira afirma que ele se baseia num apelo ao próprio interesse, fundando-se, tacitamente, no eudaimonismo ou até no egoísmo[23]. A segunda, que ele comete uma falácia temporal, argumentando a partir do fato de que o agente *algum dia* precise da ajuda dos outros para a conclusão de que não deve desejar a máxima como lei universal *agora*. A terceira, que a máxima pode ser desejada por alguns, mas não por outros, pois, uma vez que o agente se preocupe com seu bem-estar futuro, a ação pode ser benéfica para ele apenas se for agraciado com riquezas, mas não se for desprovido de recursos (para este último, que nada tem, é melhor não adotar nenhuma máxima de prodigalidade).

---

23 É no que acredita Schopenhauer, por exemplo, que, ao comentar esta passagem, diz: "Na ética, contudo, onde o objeto de investigação é a *ação* enquanto *ação* e no seu significado imediato para o *agente* – mas não sua consequência, a saber, o sofrimento, ou sua referência aos outros – aquela consideração é completamente inadmissível, uma vez que no fundo isso equivale a um princípio de felicidade e, portanto, ao egoísmo" (SCHOPENHAUER, 1969, p. 526 – grifos do autor).

Para cada uma delas, porém, há uma resposta razoável. Para a primeira, pode-se afirmar que empregar uma premissa no argumento sobre algo que os seres racionais necessariamente desejariam por interesse próprio é bem diferente de baseá-lo num apelo ao próprio interesse. Com relação à segunda, é preciso notar que a questão que Kant intenta colocar, na verdade, é seu eu posso desejar racionalmente, em qualquer tempo e lugar, furtar-me sempre (pois é uma lei da natureza) da possibilidade de ser ajudado pelos outros[24]. No que se refere à terceira, é preciso dizer que Kant, mais cedo, já havia considerado ser a solidariedade um dever também para um homem "por temperamento frio e indiferente ao sofrimento dos outros" (*GMS* 4: 398; p. 121) e não apenas para o homem de agora, "para quem as coisas vão bem" (*GMS* 4: 423; p. 223).

A razão mais forte contra esta e as outras objeções, porém, está num princípio empírico que subjaz ao argumento de Kant, segundo o qual a condição humana é marcada fortemente pela interdependência, de tal modo que seus fins, projetos e bem-estar geral são vulneráveis não só pela ameaça a seus direitos, mas também pelos mais diversos infortúnios. Noutras palavras, poder-se-ia imaginar um tipo de ser racional inteiramente autossuficiente em relação às próprias necessidades, para o qual não haveria problema se a máxima em questão se tornasse uma lei universal. Mas os seres humanos não podem realizar seus fins sem a cooperação dos demais, dada a fragilidade de sua condição, de tal modo que seria irracional para eles abrir mão da ajuda alheia[25].

2.2.3.5. Falso-positivos e falso-negativos

Os testes de universalizabilidade de FLU e FLN são comumente desqualificados por certos intérpretes não só porque não podem ser utilizados para a derivação de deveres positivos específicos, mas porque podem dar origem a resultados que põem em xeque sua suficiência e até sua necessidade no que se refere à avaliação moral da máxima. Aqui se encaixam os chamados falso-positivos e falso-negativos do teste.

Os falso-positivos são ações que ambos os testes deveriam apontar como impermissíveis do ponto de vista moral, mas que passam despercebidas por eles. Wood tem um exemplo emblemático, neste sentido. Pede que se considere, por exemplo, "a máxima de fazer uma falsa promessa na terça-feira, 21 de agosto, para uma pessoa

---

24 Uma forma de compreender isso é o fazer em analogia com o "véu da ignorância" de John Rawls: "perguntar, dado um conhecimento completo de todas as necessidades e recursos de cada ser humano, mas sem saber qual ser humano você é, se seria racional para você desejar U4 [a máxima em questão] como uma lei da natureza" (WOOD, 1999, p. 96).
25 Barbara Herman (1999, p. 143) também sugere esta leitura: "O desejo de um mundo de não-beneficência, portanto, conflita com as consequências práticas das condições da racionalidade humana: as limitações naturais de nossos poderes enquanto agentes. Isso não envolve questões de risco e, assim, de prudência. Os limites naturais de nossos poderes como agentes estabelecem as condições da vontade racional nas quais são feitos cálculos prudenciais. É porque estes limites não são transcendidos pela boa fortuna que considerações de risco e possibilidade não são relevantes. Porque somos seres racionais dependentes com necessidades verdadeiras, somos constrangidos a agir de certos modos (para conosco mesmos e para com os outros). Assim, o argumento para combater a máxima da não-beneficência assim se apresenta: o mundo de não-beneficência universal não é um mundo racional para nenhum ser humano escolher". Herman, porém, pretende argumentar que da rejeição da não-beneficência surge o dever positivo da beneficência ou da solidariedade (1999, p. 133-164)

chamada Hildreth Milton Flitcraft" (WOOD, 1999, p. 102). Naturalmente, é possível pensar um mundo onde tal máxima se tornasse uma lei universal da natureza, posto que não implicaria nenhuma contradição no conceito – a instituição da promessa subsistiria sem maiores problemas. Ademais, não implicaria também contradição na vontade, já que não se oporia ao fim perseguido pelo agente e ele pode, por conseguinte, desejar um mundo onde sua máxima fosse lei natural. Noutras palavras, o teste deixaria passar uma máxima que é, intuitivamente, imoral. Embora se trate de uma máxima bem específica, Wood é categórico ao dizer que, se FLU/FLN querem ser um teste rigoroso de permissibilidade da máxima, devem funcionar inclusive com tais máximas "estranhas". Aliás, quanto mais específica é a máxima, mais difícil é a acusação de sua imoralidade por meio do teste (WOOD, 1999, p. 102-105).

É também Wood quem oferece exemplos de falso-negativos, recolhidos de diversos autores. Os falso-negativos referem-se a máximas intuitivamente inocentes que, entretanto, são desqualificadas pelo teste. Assim, considerem-se as seguintes máximas: *A)* "Comprarei um trenzinho de brinquedo, mas jamais venderei um"; *B)* "A fim de evitar quadras de tênis cheias, jogarei aos domingos de manhã (quando meus vizinhos estão na igreja e as quadras estão livres)"; *C)* "Quando o índice Dow-Jones alcançar o próximo milhar, venderei todas as minhas ações" (WOOD, 1999, p. 105). Como é perceptível, *A* implica uma contradição lógica, uma vez que, se ninguém vender trens, ninguém jamais poderá comprá-los. *B*, por sua vez, implica uma contradição na vontade, já que, tornada uma lei universal, a máxima impediria o agente de alcançar o fim desejado por ele. O mesmo se diga de *C* que, se universalizada, criaria uma situação caótica que nenhum investidor racional poderia desejar. Para Wood, tais objeções são fatais a FLU e FLN, levando-o à conclusão de que ambas as fórmulas, expressando apenas o aspecto formal do imperativo categórico, têm tão-somente o mérito de serem parte de um desenvolvimento sistemático que levará à fórmula da humanidade e à fórmula da autonomia, mais úteis do ponto de vista moral. O problema dos falso-negativos, bem como dos falso-negativos, é insolúvel: seria um "defeito congênito" de FLU e FLN, herdado de sua derivação inválida (1999, p. 107).

Com relação ao falso-positivo de Wood, três observações devem ser feitas. Primeiro, a adoção de uma máxima tão específica e restrita não faz com que se alcance o objetivo pretendido, a saber, passar no teste de FLN – pois, por mais crédulo que fosse, "Flitcraft" jamais acreditaria numa falsa promessa de pagamento numa terça-feira, 21 de agosto, posto que, como lei universal, seria uma lei da qual ele teria conhecimento. Em segundo lugar, o alto grau de especificidade da máxima empregada no exemplo coloca-nos diante do problema da correta descrição da máxima, para a qual Kant não ofereceu um critério; sem dúvida, a maneira como a máxima é formulada interfere no resultado do teste[26]. Por

---

26 Ross (1954, p. 32-33) nota que, de acordo com o nível de especificidade da máxima, o resultado do teste pode variar, de tal maneira que, por exemplo, a mentira contada a um possível assassino pode se enquadrar na subespécie "mentiras contadas a pessoas assassinas" ou na espécie "mentiras". No segundo caso, ela não passaria no teste, mas no primeiro sim, de modo que aquele que contou uma mentira a um assassino para salvar uma vida, diante do teste de

fim, o exemplo da falsa promessa levantado por Wood é bem diferente do exemplo de Kant: o mentiroso, no exemplo do filósofo prussiano, é um indivíduo consciente, que, mesmo tentado a fazer a falsa promessa, ainda se pergunta pela moralidade do ato. No exemplo de Wood, não há qualquer preocupação com a moralidade do ato, mas tão-somente com a maneira de se escapar de FLN (ALLISON, 2011, p. 190-193).

Mas o que é verdadeiramente fatal para os falso-positivos do teste e, *a fortiori*, para os falso-negativos, é que as "máximas" empregadas nestes testes não são máximas no sentido kantiano da palavra, mas apenas intenções específicas e regras práticas. (ALLISON, 2011, p. 198).

O problema, pois, desloca-se: o que seriam as máximas no sentido como Kant as compreende? Qual a diferença entre máximas e propósitos específicos? Rüdiger Bittner (2003, p. 8) aponta que "máxima" é definida expressamente três vezes na obra kantiana:

> 1. "*Máxima* é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a *lei* prática" (*GMS* 4: 400, nota; p. 129 – grifos do autor).
>
> 2. "*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática" (*GMS* 4: 420-421, nota; p. 213 – grifos do autor).
>
> 3. "*Proposições fundamentais* práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou *máximas*, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou *leis* práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional" (*KpV* 5: 35; p. 31-32 – grifos do autor).

Nestas definições, está claro que máximas são princípios (*Prinzipien*) ou proposições fundamentais (*Grundsätze*) do querer ou do agir, cuja diferença específica em relação às leis é sua subjetividade. Porém, como nota o autor supracitado (2003, p. 8-10), a subjetividade da máxima não pode ser compreendida como uma regra que um observador externo identifica na ação de um sujeito, mas como o *desejo consciente* da própria regularidade por parte deste último. Ou seja: a regra que *quero* para meu agir é máxima, mas nem toda regra identificada no meu agir o é. Por esta razão, Kant, em seus exemplos, sempre explicita que o sujeito *tomou para si* determinada máxima e não simplesmente *tem* a máxima[27]. A máxima é uma regra querida pelo sujeito.

Porém, isso não é suficiente para definir a máxima. Pois, nos exemplos de Wood, também temos regras de diversos tipos, queridas pelo sujeito, mas não máximas. Em

---

universalizabilidade, certamente diria: "Penso que a sociedade humana seria melhor conduzida se as pessoas habitualmente contassem mentiras em tais circunstâncias do que se elas habitualmente contassem a verdade e ajudassem assassinos a cometerem seus crimes" (idem, p. 33).

27 Por exemplo: "Sua máxima, porém, é: por amor de mim mesmo, *tomo por princípio* abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento de seu prazo, me ameaçar com males maiores do que a amenidade que ainda prometer" (*GMS* 4: 422; p. 217 – grifo nosso).

contrapartida, percebe-se nos exemplos de Kant que a máxima, além de ser querida pelo sujeito, goza de maior generalidade do que as "máximas" dos exemplos de Wood. Conclui-se que, no caso dos falso-positivos ou negativos, estão em jogo não máximas, mas propósitos específicos, que não estão, por essa razão, "submetidos à prova moral direta da universalidade possível" (BITTNER, 2003, p. 11).

A questão se apresenta agora no intuito de determinar o sentido da "generalidade" da máxima. Ela não pode se referir a uma maior quantidade de casos, nem a uma duração maior no tempo, pois há propósitos que abarcam também grande quantidade de casos e que podem durar uma vida toda, como o propósito de se levantar sempre às sete da manhã. Diante de uma distinção tão difícil e sutil, Bittner (2003, p. 11-16), então, acredita poder caracterizar com mais exatidão o grau de generalidade da máxima comparando *casos de abandono de máxima* com *casos de mudança de propósito*. Pela comparação, de fato, a diferença se evidencia. Propósitos podem ser mudados *pelo conhecimento de um fato específico e exterior* – posso, por exemplo, abandonar o propósito de jantar todas as segundas-feiras na casa dos amigos (que, se fosse máxima, implicaria uma contradição no conceito) porque descubro que, às segundas-feiras, a TV oferece excelentes filmes policiais e prefiro permanecer em casa e assistir a eles sem ser incomodado. Máximas são abandonadas *pelo conhecimento de fatos gerais*, que afetam a vida como um todo. Mais especificamente, o que me faz abandonar uma máxima é um tipo de compreensão da situação que tem como objeto "o modo e a orientação de minha vida como um todo" (BITTNER, 2003, p. 13). Ao abandonar, por exemplo, a máxima da avareza, considerando que estou perdendo a saúde em nome da riqueza, estou reconsiderando o sentido de minha vida como um todo. Na avaliação de uma máxima, por conseguinte, entra em jogo a moral natural de um indivíduo (sua experiência de vida) em relação com a moral racional (*Vernunftmoral*), determinada a partir da razão pura. Por possuir esse grau de generalidade é que a máxima pode, como se viu na terceira definição acima, subsumir diversas regras práticas. Assim, se o sujeito se volta para regras mais específicas, está lidando com propósitos. Se, porém, volta-se para propósitos muito gerais como "quero ser feliz" (idem, p. 15), também lidando com regras que não são máximas, posto que não é possível dizer que este sujeito tem uma visão clara de como sua vida deve parecer ou que sabe o que quer. Máximas, portanto, possuem um grau determinado de generalidade.

Deste modo, as "máximas" de se jogar tênis às dez da manhã no domingo ou de se comprar um trenzinho de brinquedo, mas jamais vender um[28], são, meramente, propósitos que, por sua natureza, não podem ser submetidos ao teste de universalizabilidade. Salvaguarda-se, desse modo, o valor de FLN e FLU ao menos como testes de permissibilidade de máximas.

28 Aune (1979, p. 122) também concorda que esta não seja uma "máxima".

2.3. A fórmula da humanidade

Logo após a apresentação de FLN e sua aplicação aos exemplos supramencionados, Kant, em cinco parágrafos a modo de interlúdio, relembra ao leitor o que já foi alcançado até este ponto e o que não foi, reafirma a importância de uma metafísica dos costumes e alerta novamente para o erro se fundar a moralidade na natureza humana ou na experiência (*GMS* 4: 425-427; p. 229-237). Em seguida, começa dar os passos necessários para chegar à próxima variação do imperativo categórico, a fórmula da humanidade (FH).

O filósofo retoma a definição de vontade já utilizada anteriormente, como "faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*" (*GMS* 4: 427; p. 237 – grifos do autor), acrescentando, porém, uma característica essencial à sua consideração do conceito de agente racional finito, a saber, o "fim" (*Zweck*), que é o "fundamento objetivo" da autodeterminação da vontade. O que é único aos agentes racionais não é estarem sujeitos a fins – já que os argumentos teleológicos precedentes mostraram fins aplicados a todos os seres orgânicos e até à natureza como um todo. Sua singularidade está na capacidade de estabelecer fins para si (ALLISON, 2011, p. 204-205).

Os fins são classificados em "subjetivos", fundados em molas propulsoras (*Triebfedern*), e "objetivos", que têm por fundamento os motivos (*Bewegungsgründe*). Fins objetivos são dados pela razão apenas e, por esse motivo, valem para todos os seres racionais. Daí a distinção subsequente entre "princípios práticos materiais", fundados em fins subjetivos, e "princípios práticos formais", que abstraem de todos os fins subjetivos. Fins subjetivos são meros efeitos da ação de um ser racional (*GMS* 4: 427; p. 237-239) – mais à frente, Kant dirá que eles são fins a serem efetuados (*GMS* 4: 438; p. 275). É interessante notar que um princípio prático formal – e este é o caso do imperativo categórico – não necessariamente deve abrir mão do aspecto da finalidade, mas somente deve abstrair de fins subjetivos. Parece ser uma premissa do argumento, nesse sentido, a ideia de que os fins são fonte de razões para agir e, portanto, se não há um fim em vista, não há possibilidade de ação nem imperativo, pois qualquer imperativo pressupõe razões para agir (ALLISON, 2011, p. 206).

Assim, remove-se a possível suspeita de que a insistência kantiana num fim para o imperativo categórico estivesse em contradição com o que se disse antes, por exemplo, sobre a boa vontade, que não é boa por conta de um fim proposto pelo sujeito (*GMS* 4: 394; p. 105), ou sobre a ação por dever, que tem seu valor moral não no fim a ser alcançado, mas na máxima ou princípio do querer (*GMS* 4: 399; p. 125). Por duas razões: os fins excluídos, neste caso, são fins subjetivos; e dizer que a boa vontade é motivada por um fim é diferente de dizer que sua bondade consiste na obtenção de algum fim (WOOD, 1999, p. 112). Ademais, o princípio segundo o qual a obrigação, expressa no dever, tenha por fundamento um fim em si necessário já é antigo para Kant, sendo encontrado, por exemplo, na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, mais de

vinte anos antes da *Fundamentação*: “[...] todas as ações são contingentes na medida em que a moral as prescreve sob a condição de certos fins, e não podem chamar-se obrigações enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si” (*UD* 2: 298; p. 137)[29].

Quaisquer fins que podem ser efetuados pela ação de um ser racional são apenas relativos, pois têm seu valor unicamente na medida em que se relacionam à faculdade apetitiva do sujeito, não podendo, por conseguinte, ser fonte de leis práticas, mas apenas de imperativos hipotéticos. O fundamento do imperativo categórico, portanto, terá de residir em “algo *cuja existência* tenha *em si mesma* um valor absoluto” e que seja “*fim em si mesmo*” (*GMS* 4: 428; p. 239 – grifos do autor). O filósofo ainda não demonstrou a efetividade ou atualidade do imperativo, o que se dará na “Terceira Seção”, nem do fim em si mesmo. Sua argumentação, porém, parte do princípio de que, se houver semelhante fim, ele será condição não só necessária, mas também suficiente do imperativo categórico. O fim em si é condição suficiente do imperativo pois, tendo valor irrestrito, pode ser fonte de obrigações necessárias. E é condição necessária, pois toda ação racional pressupõe um fim (ALLISON, 2011, p. 204-207).

Anuncia-se, então, o candidato para este posto: o homem (*der Mensch*) ou a humanidade[30] (*Menschlichkeit/Menschheit*) ou, de modo geral, todo ser racional. Nos próximos dois parágrafos, Kant apresentará um argumento negativo (por exclusão) e outro positivo – mediante o qual se dá a derivação de FH – para justificar esta escolha.

No argumento por exclusão, apresenta-se uma taxonomia dos fins. São excluídos como possíveis fins em si mesmos os objetos das inclinações, as próprias inclinações e os animais irracionais. Restam, como escolha, os seres racionais ou pessoas.

A exclusão dos objetos das inclinações da posição de fim em si não é problemática. Seus objetos têm apenas valor condicional, pois este valor se baseia unicamente na inclinação que lhe serve como fundamento. Passa-se, portanto, ao exame das inclinações em si: já que são fonte do valor de seus objetos, poderiam ser consideradas fins em si? Nega-se esta possibilidade ao mostrar que as inclinações são fontes de necessidade e que, por esta razão, “têm tão-pouco um valor absoluto para que as desejemos elas mesmas que, antes pelo contrário, ficar inteiramente livre disso tem de ser o desejo universal de todo ser racional” (*GMS* 4: 428; p. 241). Não se trata aqui de rechaçar as inclinações

29 O trecho em questão, a este propósito, é citado por Wood (1999, p. 114) e por Allison (2011, p. 205).

30 Não é claro para os estudiosos qual nota do conceito de “humanidade”, em específico, angaria-lhe essa dignidade. Na *Religion*, com efeito, Kant fala das três disposições do homem: para a animalidade (amor a si meramente mecânico, sem a necessidade da razão, em vista da conservação, da propagação da espécie e da vida social), para a humanidade (amor de si que permite ao sujeito comparar-se para obter, por meio disso, um valor para si – o que requer a posse da razão) e para a personalidade (reverência pela lei moral) (*RGV* 6: 26; p. 32). Há autores que acreditam que Kant se refira mais precisamente à personalidade quando fala da humanidade como fim em si. Esta é, por exemplo, a posição adotada por Allison (2011, p. 209-218). Outros, como Wood (1999, p. 118-121), sustentam que é a predisposição à humanidade, a saber, a posse da razão e a capacidade de estabelecer fins e meios que garante ao homem o *status* de fim em si. Este último argumenta que é o todo da natureza racional, não apenas o traço específico da moralidade, que constitui tal fim, e que os seres racionais não podem ser fins em si mesmos apenas enquanto obedecem a lei moral, posto que, dessa maneira, o imperativo categórico se assentaria em algo bastante duvidoso, pois não há, como Kant nota repetidas vezes, nenhuma experiência segura da presença da boa vontade no mundo ou de uma ação realizada efetivamente por dever.

como moralmente más[31], como algumas caricaturas da ética kantiana parecem sugerir. Tão somente se argumenta que as inclinações que nos levam à busca dos mais diversos objetos nunca encontram a devida satisfação e, por esse motivo, denotam uma carência ou necessidade constante. Com razão, Kant disse, numa preleção sobre a filosofia prática de Baumgarten, no inverno de 1785: "A coisa pela qual temos uma inclinação nos agrada, mas a inclinação em si mesma não, pois se assim fosse não teríamos tantas exigências" (*MM* II, 29: 610, p. 233).

O próximo passo, sem dúvida o menos plausível do argumento, é o que considera como candidatos a fim em si os animais irracionais. São excluídos sem mais: como são desprovidos de razão, têm um valor relativo, como meios, e podem ser chamados de "coisas" (*Sachen*), em oposição às pessoas (*Personen*) que, por sua natureza racional, são fins em si mesmas, ou seja, "algo que não pode ser usado meramente como meio, por conseguinte algo que restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito [*Achtung*])" (*GMS* 4: 428; p. 241). Ora, a conhecida distinção entre "coisas" e "pessoas" pode, certamente, fazer considerar que os animais irracionais têm menor valor que os seres racionais, mas não leva a admiti-los apenas como "meios". O argumento por exclusão por si só não é suficiente e necessita de um argumento positivo para mostrar que apenas o ser racional deve ser considerado como fim em si (WOOD, 1999, p. 124).

O argumento positivo, que leva à derivação de FH, assim se apresenta[32]:

> O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si*. [1] É assim que o homem necessariamente se representa sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio *subjetivo* das ações humanas. [2] Mas é assim também que todo outro ser racional representa sua existência, em consequência de precisamente o mesmo fundamento racional, que também vale para mim; [3] portanto, é ao mesmo tempo um princípio *objetivo*, do qual, enquanto fundamento prático supremo, todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas. [4] O imperativo prático será, portanto, o seguinte: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*[33] (*GMS* 4: 429; p. 243-245 – grifos do autor).

O ponto de partida do argumento é a afirmação da natureza racional como fim em si. A expressão "natureza racional" (*die vernünftige Natur*) pode sugerir, ao leitor de hoje, uma qualidade ou capacidade que os seres humanos possuem. Na verdade, porém, "*Natur"* é sinônimo de "ser" de um certo tipo, neste caso, uma criatura racional, uma pessoa. O artigo definido expressa uma afirmação geral: todo ser racional como tal é um fim em si (TIMMERMANN, 2007, p. 95-96).

31 "As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são *boas*, i. é., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não é só vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade" (*RGV* 6: 58; p. 64 – grifos do autor).
32 Segue-se, aqui, a divisão de Wood (1999, p. 124-125) para o argumento.
33 "*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*" (grifos do autor).

A primeira sentença destacada no argumento traz, à primeira vista, um problema. Ao falar que o homem representa sua própria existência como fim em si e que este é um princípio subjetivo de suas ações, Kant estaria generalizando um mero fato psicológico? É evidente que esse procedimento seria contrário ao que ele afirmou até aqui, pois o imperativo categórico estaria sendo derivado, desta vez, de uma "*particular propriedade da natureza humana*" (*GMS* 4: 425; p. 229 – grifos do autor). Porém, se a premissa for lida dessa forma, além do problema mencionado, ela não se encaixaria bem no contexto do argumento e conflitaria, particularmente, com [2]. Com efeito, a mera representação subjetiva da minha existência como fim em si não teria conexão com um fundamento racional de validade objetiva, fazendo da existência de outro ser racional também um fim em si. É necessário, pois, interpretar a premissa de outro modo (WOOD, 1999, p. 126).

Subjaz a esta sentença, ao que parece, a convicção de que o homem tem a capacidade de discernir sobre o valor absoluto, bem como de atribuir-se tal valor. Conforme se lê na *Antropologia*,

> O fato de o ser humano poder ter o 'eu' em suas representações o eleva infinitamente sobre todos os outros seres vivos na terra. Por causa disso, ele é uma *pessoa* e, em virtude da unidade de consciência, através de todas as mudanças que acontecem a ele, uma e a mesma pessoa – isto é, por seu lugar e dignidade, um ser inteiramente diferente das *coisas*, tal como os animais irracionais, com os quais alguém pode agir como quiser (*Anthropologie* 7: 127; p. 15 – grifos do autor).

O ponto essencial dessa passagem é a conexão entre racionalidade, autoconsciência e personalidade. Justamente porque o homem é um *fim para si*, o que requer autoconsciência, é que pode ser, consequentemente, um *fim em si*. Ao contrário do que se pensava, este parece ser um bom ponto de partida para se argumentar sobre o que tem valor último e se decidir sobre isso (ALLISON, 2011, p. 222).

Assim, a primeira premissa pode significar que os seres racionais podem representar sua existência, necessária e subjetivamente, de um modo que permita entrever nisso um fundamento objetivo para considerá-los fins em si mesmos. Isso parece ser o caso para Kant. No *Começo conjectural da história humana*, ao mostrar o caminho da humanidade do instinto à razão, que estabelece fins e elenca meios necessários à sua consecução, o filósofo conclui mostrando que o último passo dado pelo ser humano "foi que ele compreendeu (ainda que obscuramente) que era o genuíno *fim da natureza*", afirmando "*ser ele mesmo um fim*, de também ser estimado como tal por todos os outros, e de não ser usado por ninguém meramente como meio para outros fins" (*MAM* 8: 114; p. 167-168 – grifos do autor). À luz disso, a primeira sentença significa que "quando um ser racional escolhe um fim para si, ele, assim, representa a si mesmo (ainda que apenas obscura ou implicitamente) como possuindo uma propriedade que, como um fundamento objetivo de respeito, o faz um fim em si mesmo" (WOOD, 1999, p. 126)[34].

34 Em *GMS* 4: 437; p. 275, Kant afirma que "a natureza racional destaca-se entre as demais pelo fato de pôr para si

Já que há um fundamento objetivo para que o homem se considere como fim em si, é natural afirmar em [2] que todo ser que partilhe conosco da razão também possa representar sua existência dessa maneira e, em [3], que este não se trata de um princípio subjetivo, mas objetivo, que, por sua natureza, pode “servir de lei prática universal” (*GMS* 4: 429; p. 243). Segue-se, finalmente, a fórmula em [4], que obriga a tratar o ser humano sempre como fim e nunca meramente como meio.

A fórmula da humanidade também é aplicada aos quatro exemplos anteriores. O suicida utiliza de sua pessoa como mero meio para fugir de um estado desagradável. O que realiza uma falsa promessa serve-se de outro homem como mero meio, sendo que este último jamais poderia partilhar deste fim. No caso do dever meritório de desenvolver as próprias predisposições naturais, ressalta-se que não basta estar em conflito com o fim – é necessário promovê-lo. O mesmo se aplica ao exemplo daquele que se recusa a ser benevolente e oferecer ajuda aos que estão ao seu redor: para que se dê uma concordância não só negativa, mas positiva com o princípio, é necessária a promoção, na medida do possível, dos fins dos outros (*GMS* 4: 429-430; p. 245-249).

Apresentam-se duas observações, à guisa de conclusão. Primeiro, a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos, no caso de FLU/FLN, estabelecia-se na sua correspondência, respectivamente, com máximas que violavam o teste de universalizabilidade do ponto de vista da contradição no conceito e as que o violavam do ponto de vista da contradição na vontade. No caso de FH acontece algo semelhante: a violação de deveres perfeitos se dá quando se trata a humanidade, na própria pessoa ou na pessoa do outro, como mero meio e não como fim em si mesmo; já a violação de deveres imperfeitos se dá apenas quando não se promove o fim que é a humanidade (TIMMERMANN, 2007, p. 97).

Em segundo lugar, logo após a sentença [2], Kant acrescenta uma nota de rodapé, onde se lê: “esta proposição, ergo-a aqui como um postulado. Na última seção [*GMS* III], encontraremos as razões [*die Gründe*] em que ela se baseia” (*GMS* 4: 429; p. 243). A função da última seção será estabelecer o princípio supremo da moralidade, o que, na leitura sugerida aqui, significa demonstrar sua efetividade ou atualidade (*Wirklichkeit*) em relação ao ser racional-sensível. Ou seja: provar, mediante uma dedução, que o imperativo efetivamente obriga nossa vontade imperfeitamente racional. Assim, a nota de Kant, associada ao texto, significa que o mesmo fundamento racional (o imperativo categórico; neste caso, como FH) que vale para todos os seres perfeitamente racionais (como lei moral), vale também para mim, ser imperfeitamente racional. Mas somente com a dedução de *GMS* III este último ponto (valor do fundamento para o ser racional-sensível) será provado. O que se sugere aqui, ainda latentemente, é que a última seção da *Fundamentação* pretende uma dedução do imperativo categórico, mas não da lei moral.

mesma um fim”.

2.4. A fórmula da autonomia e do reino dos fins

Kant acredita que a terceira variação do princípio supremo da moralidade, a fórmula da autonomia (FA), segue-se das outras duas (FUL/FLN e FH):

> Com efeito, o fundamento de toda legislação prática está *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que (de acordo com o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (eventualmente lei da natureza), *subjetivamente*, porém, está no *fim*; o sujeito de todos os fins, porém, é todo ser racional, enquanto fim em si mesmo (de acordo com o segundo princípio): daqui se segue agora o terceiro princípio prático da vontade, enquanto condição suprema da consonância da mesma com a razão prática universal, a ideia *da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora*[35] (*GMS* 4: 431; p. 251 – grifos do autor).

Não há dificuldades em se perceber que o fundamento objetivo da legislação prática esteja na forma da universalidade da regra e seu fundamento subjetivo no fim em si que é o ser racional. Mas em que sentido FA decorre das duas formulações anteriores?

A derivação de FA pode ser compreendida ao se considerar que FLU e FLN, quando aplicadas a diversas máximas mediante os testes de universalizabilidade (contradição no conceito e contradição na vontade), já supunham, para sua permissão, não apenas uma concordância da máxima consigo mesma, mas também sua aprovação por todos os seres racionais, ou seja, que fosse considerada consistente como lei universal por todos eles[36]. Ora, nem toda máxima universalizável no primeiro sentido pode ser universalizada no segundo. Assim, já havia no imperativo, de forma latente, uma determinação (*Bestimmung*) que apontava para a ideia de uma vontade que não legisla só para si, mas é, justamente, universalmente legislante (*GMS* 4: 431; p. 253).

Afirmou-se acima que este princípio é "condição suprema da consonância da mesma [a vontade] com a razão prática universal". A vontade só segue os ditames da razão graças à força desse princípio. Só ele explica a renúncia a todo interesse patológico, presente na ideia do "querer por dever" (*GMS* 4: 431; p. 253) e, por conseguinte, a incondicionalidade do imperativo (*GMS* 4: 432; p. 255). Noutras palavras, este princípio se apresenta como fundamento da obrigatoriedade. Com efeito, Kant afirma que

> a vontade não está [...] simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela tem também de ser vista como *autolegisladora* e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora) (*GMS* 4: 431; p. 251-253 – grifos do autor).

O filósofo nos faz perceber que um imperativo, para ser categórico, deve renunciar a qualquer interesse a modo de "mola propulsora [*Triebfeder*]", ou então se resumirá a um imperativo hipotético (*GMS* 4: 431; p. 253)[37]. Ora, se não pode haver interesse, o que pode

35 "die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*" (grifos do autor).

36 A ideia é de Allison (2011, p. 239-240), que as denomina, respectivamente, "universalizabilidade intrassubjetiva" e "universalizabilidade intersubjetiva".

37 Diga-se de passagem, nesta mesma página, Kant faz um comentário, em caráter parentético, sobre a efetividade do imperativo, onde salienta que isso "não poderia ser provado [*bewiesen*] por si só, o que não pode ainda ocorrer

motivar alguém a agir moralmente? A resposta de Kant passa pela ideia de que *o que se deve fazer é, em certo sentido, aquilo que se quer fazer*. Noutras palavras, seguimos a lei moral porque ela se origina da livre razão que cada um de nós, seres racionais, possui. A lei moral é uma lei que damos a nós mesmos e, por isso, pode nos motivar (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 142).

Desse modo, só uma lei autoimposta pode ser um imperativo categórico. Ela supõe a supramencionada renúncia a todo interesse, que é fundamentada a seguir:

> Se pensamos tal vontade, então, muito embora uma vontade *que está sob leis* possa ainda estar ligada a essa lei mediante um interesse, é impossível, no entanto, para uma vontade que é ela própria supremamente legisladora depender enquanto tal de um interesse qualquer; pois tal vontade dependente precisaria ainda ela própria de uma outra lei que restringisse o interesse de seu amor de si à condição de uma validade para uma lei universal (*GMS* 4: 432; p. 255 – grifos do autor).

Ao se representar um legislador racional, que propõe para si e para todos leis de valor universal, inevitavelmente se concebe um legislador que abstrai de todos os seus interesses subjetivos, caso contrário, nenhuma lei universal poderia ser apresentada por ele (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 144). As linhas finais do argumento assumem a forma de uma *reductio*: se a vontade autolegisladora (autônoma) dependesse de um interesse, ainda precisaria de uma outra lei para restringi-lo (heteronomia, caso essa lei não proviesse dela), o que não faria muito sentido para o tipo de vontade que se quer apresentar.

A terceira variação do princípio (FA) tem, por fim, duas importantes contribuições para a análise do conceito de agente racional finito que Kant vem realizando até aqui. De um lado, ela demonstra o aspecto positivo do imperativo categórico, posto que exige que se represente uma vontade que é efetivamente legisladora e que não apenas apresenta restrições a máximas determinadas, como no caso dos testes de permissibilidade de FLU e FLN. Há máximas que podem passar nos testes de universalizabilidade e que não necessariamente hão de ser quistas como leis universais por todos os seres racionais[38]. De outro, ela introduz mais um elemento na teoria da ação racional desenvolvida ao longo desta seção: a autonomia. Um pouco adiante, ficará claro que a autonomia não é apenas a fonte de uma fórmula distinta do imperativo e fundamento da obrigatoriedade, mas é uma propriedade da vontade: a autonomia "é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)" (*GMS* 4:

---

aqui também nem tampouco em qualquer outro lugar desta seção" (*GMS* 4: 431; p. 253). Isso corrobora a ideia de que Kant esteja, nesta seção, falando apenas da *Realität* do imperativo, a saber, definindo as notas características de seu conceito sem, contudo, comprometer-se com sua existência efetiva (*Wirklichkeit)*, cuja prova será oferecida na "Terceira Seção".

38 Schönecker e Wood (2014, p. 144-145) apresentam um exemplo interessante neste sentido. Considere-se a máxima: "Se eu estiver em situação de apuro financeiro, farei um empréstimo com a promessa de devolvê-lo". Essa máxima, sem dúvida, passa nos testes de contradição no conceito e contradição na vontade. Mas desse fato não se segue que todos os seres racionais necessariamente queiram tal máxima como lei universal, pois existem muitas formas morais de se salvar da referida situação sem, necessariamente, fazer uso do empréstimo, como o trabalho, a venda de algum bem, etc. Donde se afirma que FLN e FLU "contêm [...] apenas testes para a permissibilidade de máximas, mas elas não nos dizem segundo quais máximas se deve efetivamente agir" (p. 145).

440; p. 285). Como este elemento, a análise progressiva do conceito de agente racional em *GMS* II chega ao fim (ALLISON, 2011, p. 241).

FA, assim afirma Kant, conduz "a um outro conceito muito fecundo apenso a ele, a saber, o conceito de *um reino dos fins* [*Reichs der Zwecke*]" (*GMS* 4: 433; p. 259 – grifos do autor). Trata-se não de uma nova fórmula, mas de uma variação de FA. Com efeito, Kant apresenta FA como "o terceiro princípio prático da vontade [*das dritte practische Princip des Willens*]", ao lado de FLU/FLN e FH (*GMS* 4: 432; p. 251). Mais adiante, fala novamente das "três referidas maneiras de representar o princípio da moralidade" (*GMS* 4: 436; p. 269), apresentando uma "nova" enumeração, onde a fórmula do reino dos fins (FRF) ocupa o terceiro lugar (*GMS* 4: 436; p. 271). É evidente, portanto, que entenda FRF como uma variante de FA (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 147).

Define-se "reino" como "ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns" (*GMS* 4: 433; p. 259). Como as leis determinam fins de validade universal, tem-se um "todo de todos os fins" (inclusos os seres racionais como fins em si) em conexão sistemática – um reino dos fins[39]. Como notado por Wood (1999, p. 166), os seres racionais constituem um reino não apenas quando seus fins são mutuamente consistentes, mas quando são também harmoniosos e possibilitam ajuda recíproca. As leis de tal reino são tais que, ao serem seguidas, resultam na harmonia e na ajuda recíproca na promoção dos fins de todos os seres racionais e não apenas dos próprios, um sistema teleológico unificado. Por essa razão, um reino dos fins é muito mais que o conceito de uma "sociedade liberal", pois requer tal unificação e organicidade, que os fins de todos possam ser possuídos em comum – unanimidade que a sociedade mais liberal ainda estaria distante de conseguir.

Este reino é uma realidade ideal (*GMS* 4: 434; p. 261), o que significa que não pode ser plenamente realizado por seres imperfeitamente racionais como nós. Mas permanece como um cânon moral para nosso comportamento[40] e como inspiração para a busca da verdadeira autonomia[41]. Ela nos lembra que somos membros de um mundo inteligível, como se verá em *GMS* III, de modo que nossa pertença a este mundo nos torna aptos a agir no mundo sensível de acordo com as leis morais e o ideal do reino dos fins se realiza neste mundo quando cada um segue em suas ações a lei do outro mundo (TIMMERMANN, 2007, p. 106).

---

39 Wood (2002, p. 51, nota 76) aponta que a fonte óbvia da concepção kantiana do reino dos fins é o conceito leibniziano de "cidade de Deus" como "reino das mentes". Lê-se, na *Monadologia*: "Esta Cidade de Deus, esta Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral no Mundo Natural e o que há de mais elevado e mais divino nas obras de Deus" (LEIBNIZ, 1983, p. 114, §86). E no *Discurso de metafísica*: "Com efeito, os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento e suas perfeições caracterizam-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo, ou sobretudo por se ajudarem mutuamente, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos" (LEIBNIZ, 1983, p. 150, §36). Kant também falará da pertença ao reino dos fins como membro e como soberano, cuja diferença em relação a nós está na independência de seu ser, na ausência de necessidades e na irrestritabilidade de recursos à disposição de sua vontade, o que é próprio de Deus (*GMS* 4: 433; p. 261).

40 Este sentido de "ideal" é notado por Caygill (2000, p. 273; verbete "reino dos fins").

41 A "dignidade" (*Würde*) do ser humano, o valor intrínseco que possui, está, justamente, na capacidade de viver a lei moral, ora identificada com o princípio da autonomia. Qualidades relacionadas ao trabalho ou à criação artística têm, respectivamente, um "preço de mercado" (*Marktpreiz*) ou um "preço afetivo" (*Affectionspreiz*), mas só as ações morais têm um valor intrínseco (*GMS* 4: 434-435; p. 263-267).

2.5. A relação entre as fórmulas do imperativo

Ao concluir sua apresentação das diversas fórmulas do imperativo, Kant apresenta, nos próximos parágrafos, um resumo, buscando explicitar as relações entre elas bem como sua possível unidade. Inicia afirmando que

> As três maneiras referidas de representar o princípio da moralidade são, porém, no fundo, apenas outras tantas fórmulas de exatamente a mesma lei, das quais cada uma por si mesma reúne em si as outras. No entanto, há nelas uma diferença que, na verdade, é mais subjetiva do que objetivamente prática, a saber, a fim de aproximar uma ideia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e, desse modo, ao sentimento (*GMS* 4: 436; p. 269-271).

Este parágrafo breve e crucial contém três afirmações, que demandam atenta consideração. Primeiramente, Kant afirma que as três maneiras mediante as quais representa o princípio supremo da moralidade são apenas fórmulas variantes de um único imperativo categórico, derivado a partir de seu conceito (FLU)[42]. Demonstra-se a exigência de haver um único princípio, muito embora este possa ser expresso por diferentes modos[43]. Allison (2011, p. 246) chama esta tese inicial de "tese da singularidade".

Em segundo lugar, Kant afirma que cada uma das fórmulas reúne em si as demais. E, pouco adiante, dirá de modo mais preciso que uma das fórmulas, na verdade, reúne sob si as outras, a saber, FA, na sua variante FRF, que contém a determinação completa do imperativo e reúne sob si FLU/FLN e FH (*GMS* 4: 436; p. 271).

A primeira e a segunda afirmação acenam para uma questão disputada entre os comentadores, a saber, o problema da equivalência das fórmulas do imperativo categórico. Em rigor, a equivalência deve significar que, aplicadas a uma dada situação, as fórmulas devem apresentar o mesmo resultado (TIMMERMANN, 2007, p. 110). O problema, como ficou claro na análise realizada até aqui, é que elas nem sempre parecem apresentar o mesmo resultado. Já se afirmou, por exemplo, que algumas máximas passam nos testes de FLU e FLN, mas não necessariamente naqueles envolvendo FH e, sobretudo, FA/FRF. Esta questão será retomada no fim desta subseção.

Uma questão, porém, ainda ficou para trás: que razão explica, então, as diferenças de "expressão" do imperativo? Na terceira afirmação, apresenta-se o motivo: a diferença entre elas é apenas subjetiva e visa aproximar uma ideia da razão da intuição e do sentimento, de acordo com "certa analogia". A analogia, "semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes" (*Prol* 4: 357; p. 152), oferece uma forma de pensar uma ideia, para a qual, por definição, não há objeto correspondente na experiência[44]. Esta

---

42 Segue-se, aqui, a visão de Timmermann (2007, p. 109-110), que toma FLU como a forma canônica do imperativo categórico e compreende FLN, FH e FA/FRF como suas variações.

43 O filósofo teria afirmado numa de suas preleções sobre ética: "Onde há muitos princípios na ética, há certamente nenhum, pois só pode haver um único verdadeiro princípio" (*MPC*: 27: 266; p. 59).

44 "Por meio de uma tal analogia, posso, pois, dar um conceito de relação entre coisas que me são totalmente desconhecidas. Por exemplo, assim como a promoção da felicidade das crianças = *a* se refere ao amor dos pais = *b*, assim a prosperidade do gênero humano = *c* se reporta ao que é desconhecido em Deus = *x*, que nós chamamos amor; não é que este amor tenha a melhor semelhança com alguma inclinação humana, mas porque podemos pôr a sua relação

é a função das variações do imperativo categórico, que empregam, nesta analogia, as noções de "sistema da natureza", "seres humanos como fins em si mesmos" e autonomia no "reino dos fins" (TIMMERMANN, 2007, p. 111).

Ato contínuo, Kant relaciona as fórmulas do imperativo categórico com as qualidades que, segundo ele, todas as máximas possuem, a saber, forma, matéria e determinação completa. A forma consiste na universalidade e se relaciona com FLN. A matéria diz respeito ao fim e o imperativo apresenta o fim em si mesmo como condição restritiva dos fins subjetivos (FH). A determinação completa, por fim, surge da necessidade de que as máximas, frutos de uma autolegislação, concordem entre si num reino dos fins (FRF). Assim como nas categorias de quantidade (unidade, pluralidade, totalidade), das quais Kant agora faz uso, há uma progressão entre as fórmulas do imperativo e a última formulação pode ser compreendida como síntese das anteriores[45]. Muito embora se recomende, no ajuizamento moral, proceder segundo o "método rigoroso", a saber, a fórmula universal do imperativo[46], as variações apresentadas são úteis para assegurar a acolhida à lei moral (*GMS* 4: 436-437; p. 271-273). Os quatro últimos parágrafos, por fim, procuram mostrar como cada uma das três variações (FLN, FH e FA) contém em si a fórmula fundamental do imperativo (FLU) (*GMS* 4: 437-440; p. 273-285).

Diante das dificuldades apresentadas à tese da singularidade, é possível sustentar a equivalência entre fórmulas? De um lado, é exigência do próprio Kant que o princípio supremo da moralidade seja único. De outro, as inúmeras dificuldades encontradas na análise de cada uma das fórmulas parece apontar para a direção oposta. Wood (1999, p. 186) chega a afirmar que não há equivalência, posto ser impossível apresentar uma prova da mesma – a saber, que todas as fórmulas levem aos mesmos resultados numa mesma situação.

Uma possível saída é considerar, como já foi visto, que o objetivo de *GMS* II é apontar um caminho no qual se dá a completa construção do conceito do imperativo categórico. Dada a ambiguidade de FLU, que pode denotar tanto a necessidade de coerência da máxima consigo mesma quanto também sua aceitabilidade universal, é lícito supor que Kant identifique FLU com a fórmula universal (FU) do imperativo, desde que considerada na segunda acepção. Isso torna possível a equivalência, não primeiramente

ao mundo como semelhante àquela que as coisas do mundo têm entre si. O conceito de relação, porém, é aqui uma simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com a sensibilidade" (*Prol*: 4: 357; p. 153).

45 Em todas as classes de categorias, observa Kant, "a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe" (*KrV* B 110).

46 Para alguns, Kant parece introduzir, nesta passagem, uma "nova" fórmula, denominada, sem mais, de "fórmula universal" (expressão utilizada pelo próprio filósofo, unicamente aqui): "*age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal*" (*GMS* 4: 436; p. 273 – grifos do autor). Esta seria a forma canônica do imperativo. Timmermann, como já se disse, identifica-a com FLU. Wood (2008, p. 83-84), por seu turno, com FA, por três razões: a) a fórmula universal ocorre no mesmo parágrafo em que se faz referência a FRF, que é variação de FA; b) FA é a fórmula que combina as outras duas; c) as palavras "fazer de si mesma uma lei universal" podem ser interpretadas como equivalentes a "vontade autolegisladora" (FA). Allison (2011, p. 251-253), por fim, nota que FLU contém uma diferença importante em relação à fórmula universal, a saber, o elemento do "querer". Acredita haver uma ambiguidade no tratamento de FLU (como exigindo coerência de uma máxima consigo mesma e também sua aceitabilidade entre todos os seres racionais) – de modo que, apenas se considerada em todo seu sentido, pode ser identificada com a fórmula canônica.

entre as fórmulas entre si, mas entre elas e a completa construção do imperativo (FLU = FU) (ALLISON, 2011, p. 256).

Para esclarecer este ponto, Allison faz uso de uma analogia entre as fórmulas do imperativo e o perspectivismo leibniziano. Com efeito, assim como diferentes visões de uma cidade, que parecem multiplicá-la, são, na verdade, apenas diferentes pontos de vista a partir dos quais se vê uma única cidade, assim também cada mônada em relação ao universo: não há vários universos, mas um único universo, percebido sob diferentes pontos de vista pelas várias mônadas (LEIBNIZ, 1983, p. 111, §57). Aplicando-se isso a Kant, "pode-se dizer que há apenas um único imperativo categórico (ou princípio supremo da moralidade), que cada uma das três fórmulas representa de um ponto de vista diferente (o da forma, da matéria e da determinação completa)". E assim como as representações do universo são equivalentes sem serem idênticas, "assim, as expressões do único imperativo categórico, as três fórmulas são (extensionalmente) equivalentes sem serem idênticas" (ALLISON, 2011, p. 256).

2.6. Autonomia versus heteronomia

Nos parágrafos finais de *GMS* II, Kant procura identificar o princípio supremo da moralidade com a autonomia e, a partir disso, apresenta uma divisão das teorias éticas de acordo com o princípio da heteronomia. Por fim, realiza a transição para a "Terceira Seção", onde estabelecerá o princípio encontrado por ele na análise das duas primeiras seções da obra.

Kant inicia fazendo distinções importantes para a compreensão do caminho analítico percorrido até aqui. A autonomia é definida, agora, como uma "qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)" (*GMS* 4: 440; p. 285) – e, como já se discutiu acima, este é o último elemento da teoria da ação racional desenvolvida em *GMS* II. O princípio da autonomia é apresentado como "não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer" (*GMS* 4: 440; p. 285). É interessante notar que se pode mostrar, por "mera análise dos conceitos da moralidade", que o princípio da autonomia é o princípio supremo da moralidade – pois o único candidato a tal princípio é o imperativo categórico e este comanda, justamente, a autonomia. Porém, não é possível provar (*bewiesen*) por esse expediente que o princípio é um imperativo, ou seja, que "a vontade de todo ser racional esteja ligada [*gebunden*][47] a ela [à lei moral] como condição" (*GMS* 4: 440; p. 285). Para isso

47 Particípio de *binden* (ligar, vincular-se). Está na raiz de *Verbindlichkeit* (obrigação). Como se verá no capítulo seguinte, a moralidade segue-se por mera análise do conceito da liberdade da vontade de um ser cuja vontade é perfeitamente racional (tese da analiticidade). Porém, no caso do ser racional-sensível, cuja vontade é imperfeitamente racional, a relação de sua vontade com a lei moral não é analítica, mas sintética *a priori*, razão pela qual é necessário provar sua vinculação ao imperativo ou explicar sua obrigação em relação a ele. Kant já antecipa, aqui, que se trata de uma proposição sintético-prática *a priori*.

será necessária uma crítica do sujeito e a consequente dedução do imperativo categórico em *GMS* III. De qualquer modo, compreendem-se, aqui, três sentidos principais de "autonomia": como (i) propriedade da vontade, (ii) uma fórmula do imperativo categórico e (iii) o princípio supremo da moralidade[48].

A heteronomia, por seu turno, se manifesta como princípio de uma vontade quando esta busca a lei que deve determiná-la "*em qualquer outro lugar*" (*GMS* 4: 441; p. 287 – grifos do autor). Neste caso, a fonte da autoridade não está na vontade, mas no objeto: "não é a vontade ela mesma que se dá, então, a lei, mas é o objeto que dá a lei à vontade por sua relação com esta". O princípio da heteronomia só pode dar origem a imperativos hipotéticos: "devo fazer algo, *porque quero alguma outra coisa*" (*GMS* 4: 441; p. 287 – grifos do autor). A moralidade só é possível, por conseguinte, na autonomia. Semelhante à revolução copernicana realizada por Kant na filosofia teorética, à qual fará alusão, dois anos mais tarde, no prefácio da segunda edição de *KrV*, no campo da filosofia prática o eixo da autoridade se desloca agora do objeto para a própria vontade. Assim como a possibilidade do conhecimento *a priori* só pode ser explicada se a experiência se deixa regular pelos conceitos do entendimento (e não o contrário, como antes), assim a possibilidade do imperativo categórico só pode ser concebida se a vontade se compreende como autolegisladora (CARNOIS, 1973, p. 79).

A partir desta distinção entre autonomia e heteronomia, o filósofo pode apresentar uma classificação das diversas teorias éticas com as quais se tomou contato até então. Na suposição do conceito fundamental de heteronomia, os princípios possíveis da moralidade classificam-se em empíricos (derivados do princípio da felicidade) e racionais (derivados do princípio da perfeição). Os primeiros se firmariam sobre o sentimento físico ou moral. Os segundos, sobre "o conceito racional da mesma [da perfeição] como efeito possível, ou sobre o conceito de uma perfeição subsistente por si mesma (a vontade de Deus), enquanto causa determinante de nossa vontade" (*GMS* 4: 442; p. 291). Nos próximos parágrafos (*GMS* 4: 442-444, p. 291-301), Kant, embora não concorde com nenhum deles, fará uma avaliação dos diversos princípios possíveis da moralidade, para, ao final, reiterar a afirmação de que o princípio da autonomia é o único fundamento possível para ela[49].

O filósofo, finalmente, coloca o leitor diante da questão da possibilidade do imperativo categórico, como proposição sintético-prática *a priori*, que será abordada em *GMS* III. De fato, esse problema não pode ser abordado nos limites de uma metafísica dos costumes. Como em qualquer outra metafísica, seu fundamento deverá ser crítico (TIMMERMANN, 2007, p. 118). As palavras finais da seção mostram que tudo o que foi realizado até este

---

48 O princípio da autonomia não pode ser identificado com o princípio supremo da moralidade do mesmo modo que o imperativo categórico, verdadeiro *principium diiudicationis* de toda ação moral. Pode ser considerado assim apenas no sentido de que somente ele explica a obrigatoriedade ou autoridade incondicional do imperativo (ALLISON, 2011, p. 262).

49 Embora, à exceção de Hutcheson (sentimento moral), Kant não nomeie os representantes das diferentes teorias que menciona, não é difícil reconhecê-los: Epicuro (sentimento físico), Christian Wolff e os Estoicos (perfeição como efeito possível) e Christian August Crusius (perfeição da vontade de Deus) (TIMMERMANN, 2007, p. 116).

ponto resume-se numa análise conceitual: se for concedido a Kant que sua análise do conceito de moralidade esteja correta, deve-se, igualmente, reconhecer o princípio que lhe subjaz. Mas o filósofo ainda não demonstrou que a moralidade não é, simplesmente, "uma fabulação urdida por nosso cérebro" (*GMS* 4: 445; p. 303), mas algo efetivamente existente. Não se afirmou sua "verdade" nem se ofereceu "uma prova da mesma" (*GMS* 4: 445; p. 301). Assim, para o sucesso dessa empreitada, será necessária uma dedução do imperativo categórico.

CONCLUSÃO

Acompanhou-se, ao longo do capítulo, o argumento de Kant em *GMS* II, em suas linhas gerais. Percebeu-se que o ponto de partida desta seção da *Fundamentação* é o conceito filosófico de "agente racional finito", que é analisado progressivamente através dos diversos elementos da definição da vontade, a saber: do ponto de vista da capacidade de agir segundo a representação das leis (universalidade), do fundamento para sua autodeterminação (fim) e de sua propriedade de dar a lei para si (autonomia).

A partir destas notas características da vontade foram apresentadas as três principais formulações do imperativo categórico (FLU/FLN, FH e FA/FRF), variações de um único princípio (FU). Apesar das reais dificuldades em se precisar as relações entre as fórmulas do imperativo, bem como sua equivalência (tese da singularidade), percebeu-se que, se compreendidas corretamente, elas realmente formam uma unidade e devem ser tomadas no seu conjunto, pois todas são etapas igualmente importantes na construção do conceito do imperativo categórico.

Com a identificação do princípio supremo da moralidade com o princípio da autonomia – bem entendida, só a autonomia é capaz de explicar o poder de obrigatoriedade que o imperativo exerce sobre nossa vontade – e com a refutação de todos os sistemas morais fundados na heteronomia (incapaz de fundamentar a moralidade), encerra-se o caminho analítico composto pelas duas primeiras seções da *Fundamentação*.

Será necessário, agora, um passo decisivo. Kant apenas mostrou as notas características de um conceito. Se o leitor aceita o conhecimento dado da moralidade, comum ou filosófico, bem como a correção da análise empreendida pelo filósofo (e, em nenhum momento, ele parece duvidar dessa correção), então tem de concordar que o princípio supremo da moralidade é o imperativo categórico. Falta, agora, demonstrar a efetividade do imperativo, o que se dará na "Terceira Seção" da obra, analisada no capítulo a seguir.

A DEDUÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Com a análise do conhecimento moral comum e do conceito de agente racional, Kant chegou à formulação do princípio supremo da moralidade, identificado com o princípio da autonomia. A simples análise, porém, não garante que o princípio encontrado não seja tão-somente "uma fabulação urdida por nosso cérebro" (*GMS* 4: 445; p. 303). Assim, faz-se necessária, em linhas gerais, uma crítica da razão pura prática, com o objetivo de oferecer uma justificação para o princípio supremo da moralidade, proposição sintético-prática *a priori*. Noutras palavras, tal como anunciado no "Prefácio", as duas primeiras seções cumpriram a tarefa de *encontrar* o princípio da moralidade; agora, trata-se de *estabelecê-lo*.

A "Terceira Seção" da *Fundamentação* é, sem dúvida, a mais desafiante e inquietou gerações de estudiosos de Kant. Muito embora seja unânime o reconhecimento de que o argumento de *GMS* III apresenta sérias dificuldades, quase não há consenso sobre sua estrutura e sua finalidade.

O presente capítulo apresentará uma leitura da "Terceira Seção" da *Fundamentação*, evidenciando dificuldades, mas oferecendo uma chave de leitura, segundo a qual o objetivo de Kant é apresentar uma dedução do imperativo categórico e não da lei moral. Para o sucesso da dedução, ele deverá mostrar (i) a relação analítica entre liberdade e moralidade, (ii) a liberdade dos seres racionais, (iii) a liberdade do ser racional-sensível e (iv) o motivo pelo qual o ser racional-sensível deve se sujeitar ao imperativo categórico. Segundo esta leitura, a dedução do imperativo categórico só acontecerá na quarta subseção, intitulada, precisamente, "como são possíveis os imperativos categóricos".

Seguindo *pari passu* o argumento de Kant em *GMS* III, este capítulo se iniciará com uma discussão propedêutica sobre a estrutura e o objetivo desta seção. Em seguida, abordará a primeira tese enunciada por Kant nesta seção: a tese da analiticidade ou da reciprocidade – a relação analítica entre liberdade e moralidade e as dificuldades desta afirmação. Ato contínuo, apresentará o argumento do filósofo, baseado na espontaneidade da razão teórica, para a pressuposição da liberdade para todos os seres racionais. Na esteira deste argumento virá também a pressuposição da liberdade para o ser racional-sensível, possível a partir do surgimento do "círculo" e de sua consequente solução, a doutrina dos dois pontos de vista. Por fim, será analisada a dedução do imperativo categórico, evidenciando, de resto, suas possíveis limitações.

1. DISCUSSÃO PRELIMINAR: OBJETIVO E ESTRUTURA DE *GMS* III

Os problemas de interpretação de *GMS* III já começam a partir do momento em que se tenta compreender qual a estrutura do argumento de Kant e o que o filósofo realmente pretende com ele. Embora seja claro que, nesta seção, Kant tenha como objetivo "estabelecer" ou justificar o princípio supremo da moralidade, as dificuldades se apresentam,

mais precisamente, quando se trata de definir para qual proposição sintético-prática *a priori*, especificamente, Kant pretende apresentar uma dedução, e se esta proposição se relaciona com a lei moral, com o imperativo categórico ou com ambos.

É importante ter em mente que Kant trata a lei moral e o imperativo categórico como princípios diferentes. A lei moral é um princípio descritivo, posto que descreve o *modus operandi* seja de um ser puramente racional ou também de um ser racional-sensível, quando a razão tem domínio sobre ele, abstração feita dos interesses que possam surgir de sua natureza sensitiva. Já o imperativo categórico é um princípio prescritivo, posto que se refere apenas aos seres racional-sensíveis, ao modo como devem agir (ALLISON, 2011, p. 275-276).

Assim, Paton (1946, p. 247), por exemplo, está convencido de que a proposição em questão é a lei moral. Ao provar que a lei moral indica o modo pelo qual um ser racional necessariamente age, Kant já teria provado também a lei moral como imperativo categórico, ou seja, como modo pelo qual um ser racional-sensível agiria, se a razão tivesse pleno domínio sobre ele[1]. Allison (2011, p. 273-282), por sua vez, considera tanto a lei moral quanto o imperativo categórico como proposições sintéticas *a priori* distintas entre si, preconizando, por conseguinte, a presença de uma "dupla dedução"[2] na "Terceira Seção".

De outra parte, há quem defenda que a única dedução presente na "Terceira Seção" é do imperativo categórico. Baseando-se em diversas passagens da *Fundamentação*, alguns autores afirmam ser a lei moral, para Kant, meramente analítica: da simples análise do conceito de um ser racional segue-se a moralidade. Não existe, para este ser, dever, pois o que ele quer se adéqua perfeitamente às exigências da moral. Já no caso de seres racional-sensíveis, nos quais o querer nem sempre se identifica com a lei moral, é preciso mostrar porque devem agir de acordo com a lei moral que, para eles, manifesta-se na forma do imperativo categórico. Deste modo, não é necessário oferecer uma dedução da lei moral, que é proposição analítica, mas, sim, do imperativo categórico, verdadeira proposição sintético-prática *a priori*[3].

---

1 Paton faz uma analogia com os imperativos hipotéticos da "Segunda Seção". Uma vez que estabeleceu o princípio analítico, baseado no conceito de um ser racional, segundo o qual "quem quer o fim também quer (...) o meio indispensavelmente necessário para isso que está em seu poder" (*GMS* 4: 417; p. 199-201), Kant não tem dificuldade em torná-lo um imperativo hipotético, nem indica a necessidade de apresentá-lo como proposição sintética *a priori* quando ele se relaciona aos seres racional-sensíveis. Deste modo, o imperativo hipotético é uma proposição analítica porque fundada num princípio analítico; o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque fundado num princípio que em si mesmo é sintético *a priori*. Não há, portanto, qualquer distinção entre lei moral analítica, de um lado, e imperativo categórico como proposição sintética *a priori*, de outro (cf. PATON, 1946, p. 247). A analogia não parece incorreta; mas deve-se ressaltar que a questão da possibilidade dos imperativos categóricos, diferentemente dos imperativos hipotéticos, é bastante problemática e merecerá atenção especial na "Terceira Seção" (*GMS* 4: 417-420; p. 199-211).

2 Como se verá mais adiante, a interpretação *standard* sugere a presença também de uma dedução do conceito de liberdade, que tornaria possível, por conseguinte, a dedução do imperativo categórico. Desse modo, o argumento de Kant se originaria numa premissa não-moral (metafísica), razão de seu "fracasso", para muitos. Nesta ótica, a *KpV* apresentará um argumento em sentido contrário, da moralidade (como fato da razão) para a liberdade, não incorrendo no mesmo erro de fundamentar a moralidade num conceito "extramoral".

3 Tal postura é assumida, dentre outros, por Michael H. McCarthy (1982) e Dieter Schönecker (2006; 2014). McCarthy (1982, p. 178-179) formula a proposição sintética *a priori* que estaria subjacente ao texto de Kant da seguinte maneira: Todo ser imperfeitamente racional deve (ou é necessitado a) agir em consonância com o princípio da autonomia.

Assume-se como hipótese, que pretende ser provada ao longo da exposição, que o objetivo de Kant, na "Terceira Seção" da *GMS*, é oferecer uma dedução do imperativo categórico, que é proposição sintética *a priori* e não da lei moral, que é meramente analítica. Esta escolha se justifica na medida em que se mostra mais generosa com o próprio texto kantiano. Mas, antes de se proceder ao resto do trabalho, convém voltar o olhar para algumas passagens que justificam esta opção.

Kant dá indicações da tarefa de *GMS* III já na "Segunda Seção". Ela deverá lidar com o problema da "possibilidade de um imperativo categórico" (*GMS* 4: 419; p. 209), posto que a pergunta sobre a possibilidade dos imperativos hipotéticos não oferece grandes dificuldades. Ao falar da possibilidade do imperativo, o filósofo contempla a tarefa de explicar a necessitação da vontade que ele exerce.

As últimas linhas da "Segunda Seção" parecem sugerir, igualmente, que a proposição sintético-prática *a priori* que precisa de uma dedução é o imperativo categórico. Com efeito, Kant afirma:

> A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterá, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera *forma do querer* em geral, e isso, aliás, enquanto *autonomia*; isto é, a aptidão da máxima de toda boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma. *Como é possível a priori uma tal proposição prática sintética* e porque é necessária, eis um problema cuja solução não está mais dentro dos limites da Metafísica dos Costumes [...] (*GMS* 4: 445; p. 301 – grifos do autor).

Note-se que o filósofo não está falando de uma vontade santa – pois, para uma vontade santa, não há imperativo, posto que age sempre de acordo com a lei moral e, por conseguinte, não seria a lei moral a proposição em questão. Kant, quando fala da boa vontade, parece considerar a situação não de seres puramente racionais, mas de seres racional-sensíveis como nós[4]. O problema consistiria, então, em entender porque devemos agir de acordo com o imperativo categórico, ou, noutras palavras, demonstrar a necessitação (*Nötigung*) que ele expressa em relação a nós (McCARTHY, 1982, p. 178-179).

Por diversas maneiras, ao longo do texto da *Fundamentação*¸ Kant se refere a esta tarefa da dedução do imperativo categórico: fala de se buscar a razão da obrigação (*Verbindlichkeit*) (*GMS* 4: 389; p. 71), de demonstrar a efetividade (*Wirklichkeit*) do imperativo categórico (*GMS* 4: 420; p. 209), da necessidade de submeter-se (*unterwerfen*) a este princípio e de provar sua necessidade objetiva (*objective Notwendigkeit*), a saber, a necessidade prática de nos submetermos a ele (*GMS* 4: 449; p. 357-359), ou, simplesmente, de perguntar pela possibilidade (*Möglichkeit*) do imperativo, entendendo

4 Em *GMS* 4: 426; p. 233, Kant fala que o valor de uma boa vontade consiste no fato "de que o princípio da ação é livre de todas as razões contingentes para agir, que só a experiência pode fornecer". Isso não é o caso para uma vontade santa (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 163 nota).

com isso a pergunta pela sua validade (*Gültigkeit*) e pela validade de seu pressuposto, a ideia da liberdade (*GMS* 4: 461; p. 401). Neste caso, a tarefa da "Terceira Seção" poderia resumir-se na pergunta que serve de título à quarta subseção de *GMS* III, para a qual Kant já havia acenado na "Segunda Seção": como é possível o imperativo categórico? Esta é a grande pergunta que o argumento da "Terceira Seção" tentará responder (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 157-160).

Isso posto, é preciso considerar que Kant tem plena consciência de que esta pergunta pode ser respondida apenas em certa medida. Ela pode ser respondida:

> Na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas é ele possível, a saber, a ideia da liberdade, bem como na medida em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade desse imperativo*, por conseguinte também da lei moral (...) (cf. *GMS* 4: 461; p. 401 – grifos do autor).

Porém, a pergunta pela possibilidade do imperativo categórico não pode ser respondida na medida em que chama a atenção para a relação entre a razão pura e o interesse na lei moral produzido por ela: "*como é que a razão pura pode ser prática*, explicar isso, eis aí algo de que toda razão humana é inteiramente incapaz" (*GMS* 4: 461; p. 403).

Assim, a questão "como é possível um imperativo categórico?" contém, na verdade, três questões: (i) por que o imperativo categórico é válido?; (ii) como a ideia da liberdade pode ser pensada e em que sentido podemos nos considerar livres? e (iii) como a razão pura pode ser prática? Esta última não pode ser respondida. A segunda será respondida nas subseções 1, 2 e 3. A primeira será respondida na subseção quatro.

Uma vez que *GMS* III se divide em cinco subseções, sem contar a breve conclusão, as três primeiras serão consideradas argumentos preliminares, compreendendo-se que será na quarta subseção, intitulada "como é possível o imperativo categórico", que Kant apresentará sua dedução. A quinta dará expressão às considerações finais do filósofo.

Deste modo, (i) Kant mostrará que uma vontade livre e racional sempre age moralmente (tese da analiticidade); (ii) que um ser racional, dada a espontaneidade de sua razão, é não só teórica, mas praticamente livre; (iii) que o homem, a partir da diferença entre mundo sensível e mundo inteligível, também pode considerar-se livre neste sentido – ele também pode agir de acordo com a lei moral. Mas, por ser o homem também um ser sensível, Kant deverá mostrar, por último, (iv) não só que o homem pode agir moralmente, mas por que deve agir da maneira que pode, o que constitui propriamente a dedução (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 160).

Kant chama seu argumento para a validade do imperativo categórico de dedução apenas por três vezes na *Fundamentação*[5]. Em nenhum momento, todavia, qualifica-a como "transcendental". Porém, o largo uso que os comentadores fazem do qualificativo se deve ao fato de que ela tem a mesma função: na primeira *Crítica*, a dedução transcendental

5 Em *GMS* 4: 447, p. 351; 454, p. 377 e 463, p. 409, respectivamente.

deveria afastar a possibilidade de que as categorias não tivessem relação com a experiência como sua regra de síntese, sendo uma realidade meramente vazia e sem significado (ALLISON, 2011, p. 274); aqui, ela deve garantir que o princípio supremo da moralidade tem, igualmente, *efetividade* (*Wirklichkeit*).

Como nota McCarthy (1982, p. 178-179), na primeira *Crítica*, Kant falava da realidade objetiva de alguns de nossos conceitos, os conceitos empíricos, que, para o filósofo, não necessitam de discussão, uma vez que podemos determinar por experiência se estes conceitos têm realidade objetiva ou, noutras palavras, referência a um objeto (*KrV* A 84 = B 116). Mas, além de conceitos da experiência, temos também conceitos *a priori*, como o conceito de causalidade. Tais conceitos necessitam de um argumento que mostre *a priori* sua realidade objetiva ou sua referência a um objeto – e este argumento é a dedução transcendental (*KrV* A 85 = B 117). No caso da *Fundamentação*, o conceito a ser deduzido será o da necessitação da vontade do ser imperfeitamente racional de acordo com o princípio da autonomia ou o imperativo categórico.

Em suma, considera-se (i) que Kant apresenta uma dedução do imperativo categórico e não da lei moral; (ii) que a tarefa da dedução se expressa na pergunta "como é possível o imperativo categórico?", que compreende, por sua vez, três questões, respectivamente, sobre a pressuposição da liberdade, sobre a validade do imperativo e sobre o interesse moral produzido pela razão (que não pode ser respondida); (iii) que a dedução, bem entendida, pode ser qualificada como "transcendental", posto que sua tarefa é semelhante à da dedução das categorias na primeira *Crítica*, tendo como finalidade demonstrar a realidade objetiva do imperativo categórico. Acompanhar-se-á, a partir de agora, passo a passo, o argumento de Kant na "Terceira Seção".

2. A PREPARAÇÃO PARA A DEDUÇÃO: ARGUMENTOS PRELIMINARES E SUAS DIFICULDADES

Consideram-se argumentos preliminares aqueles presentes nas três primeiras subseções de *GMS* III, com os quais Kant mostrará, respectivamente, a relação entre liberdade e moralidade, a necessidade de se pressupor a liberdade para todos os seres racionais e a liberdade do ser racional-sensível. A quarta subseção, que contém a dedução, será analisada à parte.

2.1. A relação entre liberdade e moralidade

Kant inicia a primeira subseção de *GMS* III afirmando que "o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade" (*GMS* 4: 446; p. 347).

Tendo em mente este pressuposto, a vontade é apresentada não mais como a "faculdade de agir *segundo a representação das leis*" ou como "razão prática", tal como na "Segunda Seção" (*GMS* 4: 412; p. 183 – grifos do autor), mas sim como causalidade,

como um poder de produzir efeitos no mundo dos fenômenos. Deste modo, a liberdade é compreendida como uma propriedade da vontade, "na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias" (*GMS* 4: 446; p. 347). Por "causas alheias", entendem-se tanto causas exteriores ao sujeito como também as inclinações e os possíveis interesses do agente. Sendo a vontade identificada com a razão prática, a liberdade é, por conseguinte, propriedade da razão, sendo atributo dos seres racionais. Por isso, opõe-se à necessidade natural, à qual estão sujeitos os seres irracionais, cuja causalidade é "determinada à atividade pela influência de causas alheias" (*GMS* 4: 446; p. 347)[6].

Note-se que esta definição de liberdade é meramente negativa, ou seja, afirma-se tão somente que a vontade não é determinada por causas alheias. Porém, segundo Kant, desta explicação negativa da liberdade "promana" um conceito positivo da mesma. De fato,

> Visto que o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais, por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas antes pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois, de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda (*GMS* 4: 446; p. 347-349 – grifo de Kant).

Ora, como um tipo de causalidade, a vontade livre deve ser governada por alguma lei. Porém, por ser livre, não pode ser governada por leis da natureza, onde predomina a necessidade; deve, por conseguinte, ser governada por leis que impôs a si, isto é, deve ser autônoma. O princípio da autonomia é, justamente, uma das formulações da lei moral. Daí, Kant conclui: "uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa" (*GMS* 4: 447; p. 349). O conceito positivo da liberdade se identifica com o conceito da autonomia e mostra a íntima relação entre liberdade e moralidade. Uma vontade livre é uma vontade sujeita à lei moral. Servindo da interpretação de Dieter Schönecker, essa tese será chamada de "tese da analiticidade" e será analisada no ponto seguinte.

Mas, antes, convém perceber algumas das dificuldades presentes neste argumento que precede a tese da analiticidade. Paton (1946, p. 212-213) qualifica-o como "precipitado", uma vez que nos compromete com sérias pressuposições que necessitariam uma atenção à parte: (i) que uma vontade livre tenha seu tipo especial de lei; (ii) que toda lei ou é autoimposta ou imposta por outro e que, além disso, a lei da liberdade deve ser autoimposta; (iii) e que a lei autoimposta deva ser a lei de seguir a lei como tal, ou seja, deva ser o princípio da autonomia.

---

6 Na primeira *Crítica*, Kant especifica que a liberdade, em sentido prático, significa a independência do arbítrio diante da coação dos impulsos da sensibilidade. Neste sentido, o homem pode ser *patologicamente afetado*, mas não *patologicamente necessitado*. Ao contrário dos animais, com seu *arbitrium brutum* (necessitado pelos sentidos), o homem é dotado de *arbitrium liberam* (a sensibilidade não torna necessária sua ação) (*KrV* A 534 = B 562). Mas, ainda aqui, o homem pode ser apenas um autômato espiritual, uma vez que, embora ultrapasse os ditames da sensibilidade, deixe-se determinar pela representação do que é útil ou nocivo. É por isso que se trata, aqui, da liberdade como ideia transcendental, conceito teórico que não se baseia em nenhuma consideração moral e que é em si mesmo vazio: não tem objeto correspondente na experiência, mas também não é negado pela natureza de nossa experiência (PATON, 1946, p. 207-216).

Allison (2011, p. 284-288), por sua vez, ressalta duas dificuldades do argumento kantiano para a relação entre liberdade e moralidade. A primeira consiste na exigência de uma lei para a liberdade: Kant necessita mostrar que a liberdade é governada por uma lei necessária, mas tudo o que pôde mostrar é que a liberdade é governada por alguma lei, que bem poderia ser uma máxima. A segunda diz respeito a um equívoco relacionado aos conceitos de autonomia e heteronomia. Com efeito, em *GMS* II Kant havia se referido a eles como dois princípios metaéticos mutuamente excludentes que explicavam como leis práticas podem exercer autoridade sobre a vontade do agente racional: em teorias heterônomas, algum objeto deveria ser pressuposto em vista de oferecer a lei à vontade; na autonomia, a própria vontade seria fonte de sua autoridade ou normatividade (*GMS* 4: 440-444; p. 285-301). Em suma, parece haver uma confusão entre heteronomia como princípio metaético (heteronomia 1) e heteronomia como determinismo causal (heteronomia 2), de um lado, e autonomia entendida como autonomia moral (autonomia 1) e como ação livre em geral (autonomia 2). O grande problema, então, é que Kant nega heteronomia 2 para concluir autonomia 1, enquanto que sua única conclusão poderia ser autonomia 2.

2.1.1. Analiticidade versus reciprocidade

Retome-se a chamada tese da analiticidade, apresentada como conclusão do argumento analisado há pouco:

> [...] portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa. Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, por mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com o seu princípio. Este último, no entanto, é sempre uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si [...] (*GMS* 4: 447; p. 349).

Tem-se aqui, na verdade, três afirmações: (i) vontade livre e vontade sob leis morais identificam-se; (ii) a lei moral segue-se por mera análise do conceito de vontade livre; (iii) o princípio da moralidade é uma proposição sintética (*a priori*). Para Schönecker (2006, 301-308), as proposições (i) e (ii) afirmam o mesmo: da mera análise da vontade de um ser perfeitamente racional segue-se a moralidade. A lei moral, para este ser, não é um imperativo, mas mera descrição de seu *modus operandi*. Por isso, o nome “tese da analiticidade” (*Analytizitätsthese*).

Em contrapartida, Allison (2011, p. 274ss) considera que a proposição (i) é diferente de (ii). A primeira afirma não só: se a liberdade, então a moralidade; mas, também, o contrário: se a moralidade, então a liberdade. Por isso, prefere chamá-la de “tese da reciprocidade” (*Reciprocity Thesis*), servindo-se de uma expressão utilizada por Kant na segunda *Crítica*[7].

7 “Portanto, liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* 5: 52; p. 49). Embora não seja esta, exatamente, a formulação presente na *Fundamentação*, Allison está convencido de que esta tese está presente não só nos dois trabalhos, mas em todo o projeto metaético kantiano (ALLISON, 2011, p. 295).

É possível entrever que não se trata meramente de uma diferença de nomenclatura, mas do modo como se interpreta o argumento kantiano não só nesta subseção, mas em toda *GMS* III. Deste modo, é necessário perceber com mais clareza o que significa a tese da analiticidade, suas semelhanças e diferenças em relação à tese da reciprocidade e porque a primeira tem uma vantagem interpretativa sobre a segunda.

O que significa a tese da analiticidade? Ela não pode significar que seres como nós sempre agem moralmente, pois isso obviamente não é o caso. Nem significa que a vontade livre do ser racional-sensível está sob a lei moral no sentido de que é obrigada pelo imperativo categórico, pois isso ainda está por ser demonstrado[8] (SCHÖNECKER, 2006, p. 303).

A tese da analiticidade só pode significar que a lei moral é analítica para seres perfeitamente racionais. Para eles não existe imperativo; a lei moral não lhes é prescritiva (ou seja, não lhes é um imperativo), mas meramente descritiva de seu modo de agir. Uma vontade perfeitamente racional e livre sempre age moralmente. Tal é a vontade de um ser santo ou a vontade inteligível de um ser que pertence, concomitantemente, ao mundo sensível e ao mundo inteligível (SCHÖNECKER, 2006, p. 303-304).

Kant reafirma esta tese em diversas passagens. Já na "Segunda Seção", por exemplo, afirma:

> Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom (*GMS* 4: 412; p. 183-185 – grifo de Kant).

À analiticidade da lei moral, Kant opõe a sinteticidade do imperativo categórico, pois trata-se de "uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro querer já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele" (*GMS* 4: 420, nota; p. 211). Desse modo, claro está que, se a lei moral é analítica para um ser perfeitamente racional e livre, não o é para seres como nós, sujeitos aos ditames da sensibilidade e dos interesses. O princípio supremo da moralidade, enquanto aplicado a nós, ou seja, enquanto imperativo categórico, é proposição sintético-prática *a priori* e necessita de uma dedução.

Também no final da terceira subseção, após desfazer a suspeita do círculo com sua teoria sobre os dois mundos, sensível e inteligível, Kant conclui:

> Pois vemos agora que, se nos pensamos como livres, nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência, a moralidade; se, porém, nos pensamos

8 Já na terceira subseção, Kant ainda se perguntará: "Mas por que é que devo submeter-me a este princípio [...]?" (*GMS* 4: 449; p. 357) e, também, logo mais adiante: "*donde adviria que a lei moral obrigue*, é algo que ainda não podemos discernir dessa maneira" (*GMS* 4: 450, p. 361 – grifos do autor). Somente após a dedução, Kant estará em condições de dizer algo a respeito dessas questões, inclusive que a segunda, de fato, não pode ser respondida.

> como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível (*GMS* 4: 453; p. 373).

Schönecker (2006, p. 304-305) nota, neste trecho, que Kant não opõe a liberdade no mundo inteligível à não-liberdade no mundo sensível, mas, antes, liberdade à obrigação. O contraponto da liberdade é o dever. Um ser perfeitamente racional é livre e age sempre de acordo com a lei moral. Também o ser racional-sensível é livre pois, embora pertença ao mundo sensível e sofra, por conseguinte, influência da sensibilidade, também pertence ao mundo inteligível. Por isso, Schönecker vê, na primeira parte da citação, antes do ponto-vírgula, apenas uma reafirmação da tese da analiticidade e, na segunda parte, um esclarecimento de porque, para seres racional-sensíveis como nós, a lei moral é um imperativo e, por conseguinte, um dever.

Na subseção correspondente à dedução, Kant reafirma a tese da analicitidade, ao recordar que "[...] enquanto ações de um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; enquanto ações de uma mera peça do mundo sensível, teriam de ser tomadas como inteiramente conformes à lei natural dos apetites e inclinações" (*GMS* 4: 453; p. 373). E, logo adiante, ao responder à pergunta da dedução, acrescenta:

> [...] se eu fosse isso apenas [membro do mundo inteligível], todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, *devem* ser conformes a ela; o qual dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, por sobrevir à minha vontade afetada por apetites sensíveis ainda a ideia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo inteligível, pura, por si mesma prática [...] (*GMS* 4: 454; p. 375 – grifos do autor).

Por fim, ao concluir a subseção "como é possível o imperativo categórico?", afirma-se novamente: "O 'eu devo' moral é, portanto, o necessário 'eu quero' dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um 'eu devo' na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível" (*GMS* 4, 455; p. 379). Percebe-se, portanto, a presença da tese da analicitidade não só no trecho discutido no início deste tópico, mas em toda a estrutura argumentativa de *GMS* III.

É interessante recordar, no trecho em questão, as três proposições nele contidas: (i) vontade livre e vontade sob leis morais identificam-se; (ii) a lei moral segue-se por mera análise da vontade livre; (iii) o princípio da moralidade é uma proposição sintética (*a priori*). Percebe-se que (i) e (ii) são então, para Schönecker, equivalentes, uma vez que expressam, sem mais, a tese da analiticidade. A proposição (iii), por sua vez, pareceu para muitos leitores um salto no texto kantiano[9], posto que, logo após falar da analiticidade da lei moral, acrescenta, como que abruptamente: "Este último, no entanto, é sempre uma proposição sintética [...]" (*GMS* 4: 447; p. 349). Porém, a partir da análise de Schönecker,

9 Entre os que enxergam um problema textual nesta passagem estão, por exemplo, Kosgaard (1996, p. 75, nota 56) e Timmermann (2007, p. 124, nota 9).

fica claro que Kant, como o fez nas demais passagens supracitadas, está contrapondo, uma vez mais, a analicitidade da lei moral à sinteticidade do imperativo categórico – o que desautoriza qualquer alegação de uma lacuna no texto kantiano.

De outra parte, tem-se a tese da reciprocidade, formulada por Henry E. Allison. Allison não concorda que as proposições (i) e (ii) sejam equivalentes. Ou seja, dizer que vontade livre e vontade sob leis morais são a mesma coisa é mais do que dizer que a lei moral segue-se por análise do conceito de uma vontade livre. É afirmar um caminho de mão dupla que vai da liberdade para a moralidade mas, também, vice-versa. Ademais, com relação a (iii), o autor compreende que não só o imperativo categórico, mas também a lei moral seja uma proposição sintética *a priori* e necessite, por conseguinte de uma dedução. Consideremos brevemente algumas passagens que utiliza para dar suporte à sua tese.

Um primeiro indicativo de que a lei moral seja problema para Kant e necessite igualmente de uma dedução parece estar, para Allison, na famosa passagem, que será analisada mais à frente neste trabalho, onde Kant começa a acenar para a objeção do círculo: "[...] é como se, a rigor, apenas pressupuséssemos na ideia da liberdade a lei moral, a saber, o princípio da autonomia da vontade ele mesmo, sem que pudéssemos provar por si mesmas sua realidade e necessidade objetiva" (*GMS* 4: 449; p. 359). Para Allison, esta passagem conteria uma caracterização inequívoca da lei moral e a prova de que Kant reconheceu também um problema em estabelecer sua validade, já que considera a possibilidade de não ter provado sua necessidade objetiva e sua realidade. (ALLISON, 2011, p. 276).

Muito embora a observação seja correta, é preciso notar, todavia, que a passagem em questão é bastante problemática – a formulação do círculo "dificilmente é um paradigma de clareza filosófica" (TIMMERMANN, 2007, p. 131). Como já notava Herbert James Paton (1946, p. 224-225), é difícil compreender até mesmo porque Kant se preocupasse com o círculo, pois ele não representaria em absoluto seu argumento: com efeito, ele não argumentou da moralidade para a liberdade. O círculo supostamente presente na "Terceira Seção" será analisado mais adiante. O que importa, neste momento, é perceber quão difícil é aceitar que uma passagem tão discutível expresse as reais preocupações de Kant em relação a seu argumento em *GMS* III.

Evidentemente, Allison levanta outras passagens textuais em suporte de sua interpretação. Três são particularmente importantes para seu objetivo, sendo que a terceira se identifica com a passagem principal discutida neste tópico.

A primeira se encontra na "Segunda Seção" de *GMS*. Após definir a autonomia da vontade, identificando-a com o princípio supremo da moralidade, Kant diz:

> Que essa regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética; teríamos de ir além do conhecimento dos objetos e para um a crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa

> proposição sintética, que comanda apoditicamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*, mas esse assunto não cabe na presente seção. Todavia, que o mencionado princípio seja o único princípio da moral, é algo que se pode muito bem mostrar *por mera análise dos conceitos da moralidade*. Pois, desse modo, descobre-se que seu princípio tem de ser um imperativo categórico, este, porém, comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia (*GMS* 4: 440; p. 285-287 – grifo nosso).

Allison concentra-se na ambiguidade presente na frase "por mera análise dos conceitos da moralidade". Ela é compreendida como se referindo a toda análise realizada nas duas primeiras seções, não à analiticidade da lei moral. De fato, Kant só estaria dizendo que por mera análise dos conceitos da moralidade encontrados na razão humana comum ele chegou à autonomia como princípio supremo da moralidade. Ademais, a ênfase de Kant de que a vinculação do princípio à vontade de todo ser racional não pode ser provada por mera análise do conceito de autonomia, para o autor, não entra no mérito da analiticidade ou sinteticidade da lei moral. O fato, por fim, de se chegar ao princípio pelo método analítico não é, por si só, garantia de que ele seja analítico – embora ele reconheça que a análise de conceitos, para Kant, usualmente implique numa proposição analítica (ALLISON, 2011, p. 276-278).

Schönecker, todavia, não se serve dessa passagem para afirmar a tese da analiticidade – simplesmente não é o caso. E ainda que ela deixe em aberto a questão da analiticidade ou sinteticidade da lei moral, posto que não se preocupa com ela, não deixa dúvidas a respeito da sinteticidade do imperativo categórico. Note-se, contudo, que justamente pelo fato de deixar em aberto a identidade da lei moral, a passagem não nos permite concluir, sem mais, que a lei moral seja analítica, mas também não permite concluir que ela seja sintética. Noutras palavras, a citação em questão não derruba o argumento de Schönecker nem fortalece o argumento de Allison.

A segunda passagem[10] fala da boa vontade, cujo princípio deve ser um imperativo categórico. Allison concorda com Schönecker ao reconhecer que Kant não está falando, com tal expressão, de uma vontade santa, que, de fato, não pode estar sujeita a nenhum imperativo, mas da vontade do ser racional-sensível enquanto age de acordo com o imperativo categórico. Porém, percebe certa obscuridade na passagem, especialmente no ponto em que Kant se pergunta como é possível *tal* proposição sintética *a priori*: se o foco é colocado no imperativo categórico como princípio de uma vontade absolutamente boa, ele é a proposição em questão.

Contudo, se se toma o parágrafo como um todo, inclusa a universalizabilidade da máxima ou sua adequabilidade a servir como lei universal, a proposição *a priori* à qual Kant estaria se referindo não seria o imperativo categórico em si, mas sim o princípio da

10 "A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterá, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera *forma do querer* em geral, e isso, aliás, enquanto *autonomia*; isto é, a aptidão da máxima de toda boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma." (*GMS* 4: 444; p. 301 – grifos do autor).

autonomia enquanto descritivo do *modus operandi* de uma vontade absolutamente boa – o que se identificaria com a lei moral. Kant, assim, poderia querer sustentar ambos os pontos: tanto a lei moral quanto o imperativo categórico seriam proposições sintético-práticas *a priori* e necessitariam, por conseguinte, de distintas justificações ou deduções – para estabelecer sua necessidade ou validade universal, no primeiro caso, e sua necessitação para a vontade de um ser racional-sensível, no segundo (ALLISON, 2011, p. 278-279). Muito embora sua interpretação seja plausível, o próprio Allison reconhece que "a obscuridade do texto torna qualquer interpretação incerta" (2011, p. 279).

A terceira passagem, já citada[11], contém a tese que Allison preferiu chamar de tese da reciprocidade. Há várias dificuldades textuais: logo após afirmar em (i) que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais se identificam e em (ii) que da análise do conceito de liberdade da vontade segue-se a moralidade com seu princípio, Kant parece contradizer-se ao afirmar em (iii) que "este último, no entanto, é sempre uma proposição sintética" (*GMS* 4: 447; p. 349). Ora, ao haver acabado de afirmar que o princípio da moralidade segue-se por análise do conceito de liberdade, Kant imediatamente afirma que "este último" é uma proposição sintética. Diante das dificuldades presentes neste denso excerto do texto kantiano, alguns autores, não sem razão, preferiram ventilar a hipótese de um erro textual[12].

Tanto Allison como Schönecker preferem levar a sério o texto kantiano. Mas Allison acredita encontrar aqui uma confirmação de sua tese de que também a lei moral é uma proposição sintética *a priori*. Em linhas gerais, seu argumento é: (i) ainda que a lei moral se siga por análise do conceito de liberdade, isto não implica que ela seja analítica; (ii) ainda que a lei moral seja descritiva, em contraste com a prescritividade do imperativo categórico, não se segue, por isso, que ela seja analítica, pois, neste caso, também as leis *a priori* da natureza, igualmente descritivas, seriam analíticas – afirmação que dificilmente seria aceita por um conhecedor de Kant e, particularmente, da primeira *Crítica* (ALLISON, 2011, p. 279-281).

Porém, à qual vontade Kant está se referindo quando afirma que vontade livre e vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa? O que significa estar *sob* leis morais? Para seres racional-sensíveis, sujeitos aos móbiles da sensibilidade e do interesse, a sujeição à lei moral é sempre expressa na forma de um imperativo, posto que se constitui numa obrigação. Nestes seres, vontade livre e vontade sob leis morais não são sempre a mesma coisa – nem sempre eles agem moralmente. Claro está que esta relação descreve o *modus operandi* de um ser santo ou de seres como nós enquanto somos também membros do mundo inteligível.

Porém, a lei moral é analítica não só por ser descritiva, mas porque está analiticamente presente no conceito de "vontade livre", assim como "três lados" está

11 Cf. *GMS* 4: 447; p. 349.

12 Cf. nota 9, acima. Allison, muito acertadamente, observa que a hipótese de um erro textual é difícil de ser aceita, pela importância desta matéria para Kant e pela oportunidade que teve de fazer diversas correções no texto da *GMS* para a segunda edição, mantendo, porém, intacta esta passagem (ALLISON, 2011, p. 279-281).

analiticamente presente no conceito de “triângulo”. A lei moral não pode ser problema para Kant. Os problemas realmente começam quando se trata de vincular esta lei à vontade de um ser imperfeitamente racional. A vinculação ou prescritividade do imperativo categórico é o verdadeiro problema, pois não está contida na vontade de tal ser a necessitação de submeter-se a tal princípio. Para Kant, isto está muito claro. Já na “Segunda Seção”, explicava:

> Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, e faço isso *a priori*, por conseguinte de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todos os móbiles subjetivos). Eis aí, pois, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro querer já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele (*GMS* 4: 420, nota; p. 211).

Desse modo, o querer moral, em seres racional-sensíveis, não é derivado analiticamente de um outro querer, mas é conectado (síntese) ao conceito de uma vontade perfeitamente racional, de modo necessário (*a priori*). Por isso, é o imperativo categórico, não a lei moral, a proposição sintético-prática *a priori* que necessita de uma dedução.

Em suma: (i) a tese da analiticidade é constantemente retomada por Kant nas diversas fases do argumento de *GMS* e não se resume às afirmações contidas na primeira subseção de *GMS* III, o que a torna bem mais plausível em relação ao texto kantiano do que a tese da dupla dedução e a tese da reciprocidade; (ii) em contrapartida, a interpretação de Allison, embora bastante articulada e convincente, baseia-se, em boa parte, em textos isolados e de grau considerável de obscuridade; (iii) a tese da analiticidade resolve muitos problemas de hermenêutica do texto kantiano ao mostrar de maneira clara qual a estrutura de seu argumento e sua finalidade, ao passo que a tese da dupla dedução parece multiplicá-los.

2.1.2. “Uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa”? Dificuldades com a tese da analiticidade

A interpretação acima não salva a tese da analiticidade de uma objeção clássica, já apontada por Henry Sidgwick[13] num famoso adendo sobre a concepção kantiana de vontade livre presente em sua obra *The Methods of Ethics* (1907, p. 511-516). Trata-se, com efeito,

---

13 Sidgwick atribui esta dificuldade a duas concepções de liberdade presentes nos trabalhos de Kant, das quais o filósofo não estava plenamente consciente: liberdade como racionalidade (liberdade racional) e liberdade de escolha entre bem e mal (liberdade moral ou neutra). Toda vez que Kant teve de lidar com a questão da imputabilidade moral, recorreu à segunda concepção. Já a tese da analiticidade, segundo o autor, seria exemplo da primeira concepção. Qualquer tentativa de se “corrigir” o kantismo fazendo opção por uma ou outra concepção de liberdade, de acordo com Sidgwick, derrubaria toda visão kantiana da relação entre o caráter numênico e o empírico e todo o método kantiano de manter a responsabilidade e a imputação moral (SIDGWICK, 1907, p. 511-516). Kosgaard (1996, p. 162-167) considera a acusação de Sidgwick injusta em certo sentido, posto que a distinção entre liberdade racional e liberdade moral estaria estreitamente relacionada com a própria distinção kantiana entre liberdade negativa e positiva. Kosgaard compreende que a liberdade espontânea ou determinada, quando colocada diante da moralidade e da máxima do amor-próprio, não está efetivamente diante de duas escolhas, pois a escolha pelo amor-próprio ou pela imoralidade significaria renunciar à sua espontaneidade e colocar-se a serviço da inclinação – o que é uma escolha ininteligível.

do problema da imputabilidade do bem e do mal moral. Ao dizer que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” (*GMS* 4: 447; p. 349), Kant parece sugerir que uma vontade verdadeiramente livre só age de acordo com leis morais e que, quando age contrariamente a elas, sua escolha não está sendo determinada livremente, mas mecanicamente por “causas alheias”. Tem-se a impressão de que uma vontade livre necessariamente tivesse de escolher o bem, o que faria da lei da liberdade algo análogo à lei física e negaria seu próprio conceito (ROSS, 1954, p. 71).

O problema do mal, no âmbito de *GMS*, pode ser atribuído, segundo Schönecker e Wood (2014, p. 168-169) à dificuldade de se esclarecer como se dá a relação entre as duas vontades do homem, a saber, sua vontade livre enquanto ele é parte do mundo inteligível e sua vontade má enquanto ele é parte do mundo sensível – e, ainda, a relação entre elas e a pessoa como um todo. São perguntas para as quais *GMS* não oferece qualquer resposta: como afirmar que a lei moral não é um imperativo para a vontade inteligível, mas o é para a pessoa como um todo? Que tipo de relação a vontade inteligível tem com o ser racional-sensível do qual ela é vontade? Como compreender a liberdade da pessoa de se decidir a favor ou contra a lei moral? [14]

2.2. A pressuposição da efetividade da liberdade de todos os seres racionais

Uma vez demonstrada a relação entre moralidade e liberdade, o próximo passo da argumentação kantiana consistirá em fazer notar, como aponta o título da segunda subseção, que “a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais”.

Ora, a moralidade vale para nós justamente enquanto lei para seres racionais. E uma vez demonstrado, pela tese da analiticidade, que a moralidade se deriva da liberdade, e que seres puramente racionais sempre agem moralmente, então é necessário concluir que a liberdade deve ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Diante disso, qualquer “demonstração” a partir de experiências derivadas da natureza humana se revela desprovida de valor, seja pela impossibilidade de se fazer isso *a posteriori* – como, de resto, já foi demonstrado no “Prefácio” – seja porque a liberdade se apresenta como propriedade de todos os seres racionais dotados de uma vontade e não apenas de seres racional-sensíveis como nós. Kant, então, é enfático:

---

14 De fato, como nota Allison (2011, p. 296-300), esta dificuldade só pode ser superada recorrendo-se a elementos da teoria kantiana “tardia” sobre a liberdade, como, por exemplo, à sua distinção entre *Wille* (vontade) e *Willkür* (arbítrio), que lembra que a liberdade é um poder espontâneo de escolha governado pela razão prática e que a “escolha” pelo mal viola tal espontaneidade. Ademais, Kant não define a liberdade como possibilidade de escolher outra coisa senão o bem – ao menos em *GMS*, a liberdade é compreendida, negativamente, como independência de determinação por causas alheias e, no caso dos seres racional-sensíveis, como capacidade não só de obedecer a lei moral, mas de resistir aos incentivos de sua natureza sensível. A essência da liberdade então, para Kant, residiria não na capacidade de escolher o mal, mas de obedecer aos ditames da razão pura prática. Deus – como também seria o caso de um ser perfeitamente racional – não tem a capacidade de escolher o mal e ainda assim é reconhecido como a mais alta forma de liberdade.

> Ora, eu digo: todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre [*wirklich frei*][15], isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia da liberdade, exatamente como se a sua vontade também fosse declarada livre em si mesma, e isso de uma maneira válida na filosofia teórica. Ora, eu afirmo que temos necessariamente de conferir a todo ser racional que tem uma vontade também a ideia de liberdade, sob a qual somente ele age (*GMS* 4: 448; p. 353-355 – grifos do autor).

Mas o que significa agir sob a ideia de liberdade? Allison (2011, p. 302-309) apresenta duas possibilidades interpretativas. A primeira consiste em considerar a liberdade como crença: o homem deve crer que é livre para poder agir moralmente. Essa interpretação não se sustentaria diante de argumentos deterministas – diante de diversas crenças possíveis e sem argumentos, um determinista preferiria, então, agarrar-se à sua própria crença no determinismo. Assim, resta a segunda interpretação: o homem deve agir *como se* fosse livre. Isto, porém, não significa pensar que a liberdade seja mera ficção adotada por fins meramente heurísticos, como princípio regulativo. A ideia de liberdade tem força normativa para nossas deliberações morais: só podemos deliberar sob a ideia de liberdade, não porque este seja o modo como nossa mente trabalha ou porque esta seja a única maneira de deliberar com sucesso, mas porque somente sob esta pressuposição que a deliberação e todo exercício implicado numa ação racional é concebível.

Kant apresenta o seguinte argumento para fundamentar essa pressuposição:

> Ora, é impossível representar-me em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre; isto é, a vontade do mesmo só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade e tem, pois, de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático (*GMS* 4: 448; p.355).

As duas partes do argumento são claras. Na primeira (tudo o que é afirmado antes do ponto-vírgula), Kant fala da espontaneidade dos juízos da razão teórica: de um ponto de vista negativo, a razão teórica é livre de influências alheias, como os impulsos; de um ponto de vista positivo, ela é, verdadeiramente, autora de seus princípios. Se isso se afirma a respeito da razão teórica, deve ser afirmado igualmente, como mostrado na segunda parte da citação, a respeito da razão prática: também ela deve ser plenamente capaz de determinar a ação, sem quaisquer influências alheias. Percebe-se aqui a presença de

15 Kant parece pressupor, do ponto de vista prático, a efetividade (*Wirklichkeit*) da liberdade. Mais precisamente, como "ideia", a liberdade não pode ser encarada como um fato ou uma propriedade empiricamente verificável. A primeira *Crítica* já havia garantido não ser possível oferecer uma prova teórica da efetividade da liberdade. Por isso, trata de garantir, aqui, a efetividade da liberdade no domínio prático, pois, "para um ser que não pode agir senão sob a ideia de sua própria liberdade, valem as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse realmente livre" e, com isso, "podemos livrar-nos aqui do fardo que pesa sobre a teoria" (*GMS* 4: 448, nota; p. 353).

um argumento clássico, reiteradamente utilizado contra o determinismo (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 169-171): se o determinista afirma sua doutrina, deve pressupor que, a partir de sua razão teórica, emite um juízo objetivo, espontâneo, sem qualquer determinação prévia. Se negasse a liberdade de sua razão teórica, negaria o valor de seu próprio juízo. Ora, se ele pressupõe a liberdade de sua razão enquanto teórica, deve necessariamente pressupô-la enquanto razão prática[16].

Note-se que, até este momento, Kant afirma apenas a realidade da liberdade dos seres racionais e não dos seres racional-sensíveis. Na maneira tradicional de se reconstruírem os argumentos desta seção (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 160), pensava-se que Kant realizara o seguinte percurso: uma vontade livre é uma vontade sob a lei moral; a liberdade deve ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais; por conseguinte, também a vontade humana é livre e está sob a lei moral, o que implicaria dizer que o imperativo categórico é válido. A presente subseção foi tomada, muitas vezes, como oferecendo uma evidência conclusiva da liberdade humana[17], o que implicaria, já aqui, a dedução da lei moral ou do imperativo categórico. Se assim fosse, a subseção 4 seria totalmente supérflua. Mas não é o caso. Kant ainda não demonstrou como a lei da autonomia está conectada à vontade humana nem que nós, seres racional-sensíveis, somos livres[18]. Esse é, justamente, o próximo passo da argumentação: a demonstração de que também nós somos livres no sentindo indicado.

2.3. A liberdade do ser racional-sensível

A terceira subseção de *GMS* III contém dois pontos importantes e, ao mesmo tempo, espinhosos da argumentação kantiana: o problema do círculo e a doutrina dos dois pontos de vista. Sem entrar no mérito de intrincadas questões interpretativas vinculadas a este trecho, mostrar-se-á, em linhas gerais, que a intenção de Kant é demonstrar que a liberdade atribuída a um ser racional dotado de vontade pode ser atribuída ao ser racional-sensível. Noutras palavras, será apontado que também o ser humano é livre no sentido indicado. Isto, contudo, ainda não implicará a prova de que o ser humano *deve* se sujeitar ao imperativo categórico, apenas que ele *pode*.

---

16 Kant havia apresentado o mesmo argumento num texto pouco anterior à *Fundamentação,* de 1783, a saber, sua *Recensão* ao ensaio de Schulz que trata de uma introdução à doutrina dos costumes (cf. *RSV* 8: 10-14; p. 7-10). Um dos problemas deste argumento, porém, consiste em partir da liberdade da razão teórica para afirmar a liberdade prática do sujeito. Da "liberdade enquanto faculdade espontânea de julgar não se segue a liberdade da faculdade de agir", sobretudo no que se refere ao ser humano (CHAGAS, 2011, p. 404). Acredita-se, aqui, no entanto, que será por essa razão que Kant deverá apresentar, na subseção três, também um argumento específico para a liberdade do ser humano.

17 Dentre os comentadores clássicos, Paton (1946, p. 244), embora implicitamente, aponta para isso, ao tentar explicar o fracasso kantiano na dedução da lei moral. Todavia, em consonância com a doutrina da primeira *Crítica*, em nenhum momento Kant pretendeu oferecer uma prova conclusiva da liberdade. Numa nota de rodapé (*GMS* 4: 448, nota; p. 353), negou explicitamente essa possibilidade. Esse fato é apontado por McCarthy (1982, p. 173-174), que também rejeita a interpretação tradicional.

18 Cf. também Timmermann, 2007, p. 127-128, nota. Alisson (2011, p. 309) partilha de alguns pontos da interpretação *standard* e, consequentemente, estranha que Kant não tenha chegado à conclusão de que seres racionais, dotados de vontade, como nós, estão sujeitos à lei moral e passe a tratar, já na próxima subseção, do interesse ligado às ideias da moralidade – o que ele considera uma digressão.

Nos quatro primeiros parágrafos, Kant faz um resumo do percurso argumentativo até este ponto. Lembra da relação analítica existente entre moralidade e liberdade e que esta última é uma pressuposição necessária para a representação de um ser racional dotado de vontade. Indaga-se também sobre o interesse que nós, seres racional-sensíveis, temos de ter na moralidade e sobre a necessidade de nos submetermos ao princípio supremo da moralidade que, para nós, manifesta-se na forma de um imperativo[19]. Assim, a subseção se intitula "Do interesse que se prende às ideias da moralidade".

2.3.1. A suspeita do círculo e seu papel no argumento de GMS III

Ato contínuo, Kant manifesta preocupação com a possível presença de "uma espécie círculo, do qual, ao que parece, não é possível sair" (*GMS* 4: 450; p. 361), na argumentação. Ele o menciona por duas vezes, a saber, imediatamente antes e depois da solução para ele apresentada, a doutrina dos dois pontos de vista. As questões interpretativas vinculadas a estes dois intricados trechos se organizam em torno de dois eixos: a natureza do círculo alegado por Kant e sua função no contexto argumentativo.

Segundo a interpretação *standard*[20], representada emblematicamente por David Ross (1954, p. 75) e Herbert James Paton (1946, p. 224), no que se refere à sua natureza, o círculo denunciado por Kant deve ser compreendido como círculo vicioso ou *petitio principii*: A porque B, B porque A[21]. Com relação ao contexto argumentativo no qual o círculo se localiza, o argumento de Kant em *GMS* III, uma vez que parte da liberdade para a moralidade, conteria também, segundo estes autores, uma dedução do conceito de liberdade. Noutras palavras, Kant precisaria também estabelecer o conceito de liberdade para poder estabelecer o conceito da moralidade. Esta teria sido sua tentativa nas duas primeiras subseções. Porém, a objeção do círculo revelaria uma inconsistência no próprio argumento, levando Kant a abandoná-lo a partir da terceira subseção e a apresentar um novo argumento para oferecer um suporte para a liberdade independentemente de considerações morais[22].

---

19 "Para seres que, além disso, são, como nós, afetados pela sensibilidade, isto é, por molas propulsoras de outra espécie, nos quais nem sempre acontece o que a razão por si só faria, esta necessidade da ação exprime-se tão-somente por um 'devo', e a necessidade subjetiva distingue-se da objetiva" (*GMS* 4: 449; p. 357-359). McCarthy (1985, p. 37) nota que as palavras "eu" e "devo" aparecem aqui pela primeira vez na "Terceira Seção", indicando que Kant havia falado antes apenas da liberdade do ser racional e que agora se preocupa com a liberdade do ser racional-sensível.

20 Michael McCarthy, em dois de seus artigos, já havia se referido à interpretação de Paton e Ross como tal (McCARTHY, 1982, p. 169-190; 1985, p. 28-42).

21 Paton assim se expressa: "Argumentamos que devemos ser livres porque estamos sujeitos ao imperativo categórico; e então procedemos ao argumento segundo o qual devemos estar sujeitos ao imperativo categórico porque somos livres" (PATON, 1946; p. 224). E também, numa obra posterior: "argumentamos que devemos nos supor livres porque estamos sob leis morais e então afirmamos que devemos estar sob as leis morais porque nos supomos livres" (PATON, 1947, p. 43).

22 Ross afirma que Kant não se satisfaz com o argumento e a doutrina dos dois pontos de vista serve para estabelecer a liberdade independentemente da moralidade: "Tendo em vista sua insatisfação com o estado da coisa até aqui, Kant propõe-se a estabelecer a existência da liberdade independentemente" (ROSS, 1954, p. 75). No Brasil, Guido Antônio Almeida também partilha desta visão: Kant estaria descontente com seu argumento, razão pela qual, no resumo inicial da subseção 3, caracteriza-o como preparatório, mostrando que apenas pressupusera a liberdade mas não provara sua realidade (ALMEIDA, 1997, p. 197-199).

Os autores supramencionados não consideram que Kant deva argumentar separadamente a favor da liberdade do ser racional-sensível. Por conseguinte, se o argumento a favor da liberdade tivesse sido bem-sucedido, a tarefa da "Terceira Seção" da *Fundamentação* estaria concluída. Teríamos, com efeito, o seguinte quadro argumentativo: (i) uma vontade livre e uma vontade sob a lei moral são uma e a mesma coisa; (ii) todo ser racional deve considerar a si mesmo como livre; (iii) somos seres racionais e, portanto, livres; (iv) estamos submetidos à lei moral ou, noutras palavras, o imperativo categórico é válido. Com a nova tentativa de se estabelecer o conceito de liberdade a partir da doutrina dos dois pontos de vista, o esquema se manteria[23].

Mas Kant desejou realmente oferecer uma prova ou, propriamente, uma dedução do conceito de liberdade? Na verdade, não. O filósofo afirma explicitamente que quer se furtar de uma prova teórica da liberdade e que considera suficiente, para seus propósitos, sua pressuposição. É o que se lê numa nota de rodapé:

> Tomo este caminho, que é o de supor suficiente para o nosso objetivo supor a liberdade tão-somente *na ideia*, da maneira como é tomada por fundamento pelos seres racionais em suas ações, para que eu não tenha de me obrigar a provar a liberdade também de um ponto de vista teórico. Com efeito, mesmo que o último ponto fique em suspenso, ainda assim, para um ser que não pode agir senão sob a ideia de sua própria liberdade, valem as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse realmente livre. Portanto, podemos livrar-nos aqui do fardo que pesa sobre a teoria (*GMS* 4: 448, nota – grifos do autor; p. 353).

Kant não parece acreditar que sua justificação do princípio supremo da moralidade repouse sobre uma prova teórica da efetividade da liberdade, mas tão-somente no fato de termos de nos considerar efetivamente livres[24]. Se sua postura a respeito de seu argumento tivesse mudado, de modo que se encontrasse insatisfeito com a mera pressuposição da realidade da liberdade, seriam então, estranhas as palavras da quinta subseção, onde Kant avalia seu próprio argumento e reitera a afirmação de que é suficiente a pressuposição da ideia da liberdade para a explicação da possibilidade do imperativo categórico:

> A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas é ele possível, a saber, a ideia da liberdade, bem como na medida em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade desse imperativo*, por conseguinte também da lei moral [...] (*GMS* 4: 461 – grifos do autor; p. 401).

23 McCarthy assim resume a interpretação *standard* de *GMS* III: (i) todo ser racional é livre se, e somente se, é autônomo (subseção 1); (ii) todo ser racional deve considerar sua vontade livre (subseção 2); (iii) o argumento anterior estabelece a liberdade a partir do imperativo categórico e, por isso, é ilegítimo porque circular (subseção 3); (iv) uma vez que se pode distinguir entre mundo sensível e mundo inteligível, todo ser imperfeitamente racional é ou deve considerar-se livre (ainda 3); (v) todo ser imperfeitamente racional está sujeito ao imperativo categórico. A dedução já estaria completa na terceira subseção de *GMS* III (McCARTHY, 1985, p. 29-31).

24 Só se poderia considerar o argumento kantiano a favor da pressuposição da efetividade da liberdade uma "dedução" num sentido amplo e apenas análogo ao da filosofia teorética. Trata-se, aqui, de um argumento prático, e não teórico, a favor da liberdade. Kant já havia mostrado, na discussão sobre a liberdade na 3ª. antinomia na *KrV* que a filosofia teórico-especulativa só pode considerar a liberdade em sentido negativo.

O filósofo não pretendeu oferecer, pois, uma dedução do conceito de liberdade nem se mostrou, ao que parece, insatisfeito com o argumento a favor da suficiência de sua mera pressuposição. Assim, é natural perguntar: que tipo de erro, então, a objeção do círculo quer apontar? Qual a natureza desse círculo, se Kant não argumentou da moralidade para a liberdade e vice-versa? Vale voltar os olhos para as duas passagens nas quais o círculo aparece:

> Mostra-se aqui, é preciso confessá-lo com franqueza, uma espécie de círculo, do qual, ao que parece, não é possível sair. Nós nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob leis morais na ordem dos fins, e pensamo-nos depois como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade, pois liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos, dos quais, porém, justamente por isso, um não pode ser usado para explicar o outro e dele dar razão, mas, quando muito, tão-somente para reduzir, de um ponto de vista lógico, representações aparentemente diversas do mesmo objeto a um único conceito (assim como diferentes frações de um mesmo valor às suas expressões mais simples) (*GMS* 4: 450; p. 361-363).

> Está removida agora a suspeita, que levantamos acima, de que um círculo oculto estaria contido em nossa inferência da liberdade à autonomia e à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia da liberdade só por causa da lei moral, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade; por conseguinte, de que não teríamos conseguido indicar qualquer razão para essa lei, mas que só poderíamos propô-la como petição de um princípio, que as almas de boa índole de bom grado hão de nos conceder, mas nunca como uma proposição passível de prova (*GMS* 4: 453; p. 371-373).

Em seus cursos de lógica, Kant tratava da existência de dois tipos de círculo: a *petitio principii* (petição de princípio) e o *circulus in probando* (círculo na prova). Diferentemente do que se compreende hoje, a *petitio* não era considerada um círculo vicioso, mas "a admissão de uma proposição como fundamento de prova, como se fosse uma proposição imediatamente certa, embora ela ainda necessite de prova" (*Jäsche*, 9: 135; p. 269). Já o *circulus in probando* (*Zirkel im Beweisen*) é cometido "ao pôr como fundamento da sua própria prova a proposição que deve ser provada" (*Jäsche*, 9: 135; p. 269).

Utilizando da própria terminologia kantiana, tem-se a possibilidade de interpretar o círculo mencionado em *GMS*, em primeiro lugar, como *circulus in probando*. É uma leitura muito natural considerar que Kant argumentou da liberdade para a moralidade e vice-versa. O próprio filósofo utiliza a expressão "uma espécie de círculo" (*eine Art Von Zirkel*). Mas, se consideramos a primeira passagem mais de perto, surgem dificuldades. O próprio Paton, que parece considerar o círculo um *circulus in probando,* tem dificuldades em compreender porque Kant o menciona, pois ele em nada representa seu argumento[25]. Ademais, dizer que "nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob

25 "Na verdade a objeção é uma representação totalmente inadequada de seu argumento. Ele nunca argumentou do imperativo categórico para a liberdade, mas ao menos professou, ainda que erroneamente, estabelecer a pressuposição da liberdade por uma intuição da natureza da razão autoconsciente completamente independente de considerações morais" (PATON, 1946, p. 225).

leis morais na ordem dos fins, e pensamo-nos depois como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade" (*GMS* 4: 450; p.361) é diferente de dizer somos livres porque estamos submetidos às leis morais e vice-versa. O trecho não é claro o suficiente para impedir de supor que Kant fale muito mais de um raciocínio linear a partir da pressuposição da liberdade. A primeira passagem não parece apresentar um círculo em sentido estrito (QUARFOOD, 2006, p. 288).

A segunda passagem utiliza a expressão "petição de um princípio". Pode-se imaginar então que Kant não esteja falando de um *circulus in probando* e sim da *petitio principii* no sentido acima mencionado: uma proposição foi admitida como fundamento, mas ela ainda necessita de prova. A premissa da liberdade seria, assim, uma espécie de proposição *ad hoc*. É problemático, todavia, considerar que a liberdade ainda precise de fundamento, uma vez que Kant já considerou que apresentou um fundamento, do ponto de vista prático, para a pressuposição da liberdade. Uma outra forma, porém, de entender o problema é considerar que a *petitio* indica que o argumento para a liberdade de seres racionais ainda não se aplica a nós, seres racional-sensíveis. Não se demonstrou ainda que somos livres nem que estamos sujeitos ao imperativo categórico. Trata-se de uma *petitio* porque ainda não há um fundamento para afirmar nossa liberdade, uma vez que não somos apenas racionais, mas também estamos sujeitos aos ditames da sensibilidade – e é para isso que a objeção vem alertar[26] (QUARFOOD, 2006, p. 290-294).

Kant, portanto, não cometeu a falácia do círculo (*petitio principii*) em seu próprio argumento em *GMS* III. Ou seja: ele não pressupôs, pura e simplesmente, a efetividade da liberdade do ser racional-sensível sem se preocupar, depois, em oferecer um argumento para esta pressuposição: a doutrina dos dois pontos de vista, a seguir, será, precisamente, o argumento para esta proposição assumida como fundamento em caráter temporário. O círculo é apenas um erro possível para um leitor que não conheça a doutrina dos dois pontos de vista. Tendo seguido a linha de raciocínio de Kant até o final da segunda subseção de *GMS* III, este leitor, não consciente a respeito do idealismo transcendental, acharia difícil avançar sem assumir a liberdade como *petitio*. Somente com a introdução da doutrina dos dois pontos de vista ou de seu idealismo transcendental é que Kant poderá dar conta da liberdade do ser racional-sensível e do caráter peculiar da liberdade humana (QUARFOOD, 2006, p. 295-296).

26 O mesmo afirmam também Dieter Schönecker (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 176-180) e, no Brasil, Cláudio Almir Dalbosco: "Com a derivação analítica da lei moral da liberdade da vontade de um ser racional (parágrafo primeiro) mediante a pressuposição da liberdade (parágrafo segundo) se poderia pensar que a tarefa de fundamentação da moralidade já estaria concluída. Sim, ela está concluída, mas somente para um ser racional puro que tem uma vontade perfeita; não está concluída, no entanto, para um ser racional que, ao mesmo tempo, é sensível e, por isso, possui uma vontade imperfeita. Ora, a constatação do círculo no terceiro parágrafo surge justamente para alertar sobre esta diferença" (DALBOSCO, 2008, p. 215-216). Júlio Esteves (2003, p. 100-102) já havia indicado que Kant, em nenhum momento, considerou fracassar em seu argumento a favor da pressuposição da liberdade nem introduziu a doutrina dos dois pontos de vista para tentar oferecer uma nova prova independente da liberdade. Antes, o contrário: a doutrina dos dois pontos de vista já pressupõe que a liberdade fora garantida e que, por essa razão, também nós, pela liberdade, podemos nos pensar sob um outro ponto de vista. O erro de tal interpretação consiste, para ele, em não considerar que o princípio da moralidade é uma proposição sintética *a priori* e que a moralidade se exprime para nós como um dever e uma obrigação.

2.3.2. A saída: a doutrina dos dois pontos de vista

Kant introduz a doutrina dos dois pontos de vista como saída do supramencionado círculo: "Mas ainda nos resta uma saída, a saber, investigar se nós, quando nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos um outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante de nossos olhos" (*GMS* 4: 450; p. 363). Ele terá de apresentar seu idealismo transcendental numa forma simplificada e discutível, forçosamente: não pode, por um lado, retomar toda a doutrina expressa na *KrV* em suas minúcias, mas não pode, por outro, deixar de abordá-la de alguma forma, sob o risco de perder seu próprio argumento. Introduz, pois, sua doutrina, a partir de uma observação "que se pode supor que o entendimento mais comum possa fazer" (*GMS* 4: 450; p. 363)[27].

O argumento parte das "representações" (*Vorstellungen*) que nos advém dos objetos para desembocar numa série de distinções. A primeira é a distinção entre as "aparências" e as "coisas em si mesmas": as representações que nos vêm não nos dão a conhecer os objetos em si mesmos, mas apenas da maneira como eles nos afetam. Deles só podemos conhecer as aparências, "permanecendo-nos desconhecido o que possam ser em si" (*GMS* 4: 451; p. 363).

Desta distinção resulta uma outra: aquela entre "mundo sensível" (*Sinnenwelt*) e "mundo do entendimento" (*Verstandeswelt*), o primeiro diverso "segundo a diversidade da sensibilidade nos vários espectadores do mundo" (*GMS* 4: 451; p. 365) e o segundo, que lhe subjaz, sempre o mesmo.

Aplicando-se essa distinção ao ser humano, tem-se, igualmente, o eu fenomênico, conhecido mediante o sentido interno (empiricamente), marcado pela "mera percepção e receptividade das sensações" e o eu enquanto sujeito transcendental, que diz respeito àquilo que nele é pura atividade e que pertence "ao *mundo intelectual* [*intellectuellen Welt*], do qual, no entanto, nada mais se conhece" (*GMS* 4: 451; p. 367 – grifo do autor).

A última distinção apresentada é aquela entre duas faculdades presentes no sujeito: a "razão" (*Vernunft*) e o "entendimento" (*Verstand*). O entendimento é autoatividade e produz conceitos que servem para subsumir as representações sensíveis a regras na consciência. Mas a razão lhe é superior, porque é pura autoatividade e produz as ideias metafísicas, que ultrapassam tudo o que a sensibilidade possa lhe oferecer. É, pois, pura espontaneidade (liberdade transcendental) e traça as barreiras do próprio entendimento[28].

---

27 A partir de agora, Kant começa a cumprir a promessa, feita no "Prefácio", de regressar ao conhecimento comum, que se completará com o término da dedução em *GMS* 4: 454 (TIMMERMANN, 2007, p. 128-139).

28 Assim explicam Schönecker e Wood (2014, p. 174): "Como faculdade lógica, a razão é a faculdade das inferências. Nas inferências se procede das premissas para as conclusões. As premissas mesmas podem ser compreendidas, por sua vez, como conclusões a partir de outras premissas e assim por diante, de tal modo que a razão anseia por encontrar premissas últimas, o 'incondicionado'. A partir desse anseio por condições últimas (premissas), originam-se ideias e, na verdade, de modo análogo às três formas de raciocínio (categórico, hipotético e disjuntivo), três ideias, que tradicionalmente foram tratadas em três disciplinas diferentes: alma (psicologia racional), mundo e liberdade (cosmologia racional), e Deus (teologia racional)".

Daí resulta, pois, a doutrina dos dois pontos de vista, a partir dos quais o homem pode considerar a si mesmo e as leis que o regem: enquanto inteligência, ele pertence ao mundo inteligível, é regido por leis fundadas exclusivamente na razão e deve considerar a causalidade de sua vontade sob a ideia da liberdade, à qual está ligado o conceito de autonomia e o princípio supremo da moralidade; enquanto pertencente ao mundo sensível, porém, contempla-se como sujeito às leis da natureza (heteronomia).

Esta distinção remove a suspeita do círculo. De fato, não há círculo (*petitio*) porque temos um fundamento para atribuir liberdade a nós mesmos, independentemente da lei moral. Pela presença da razão em nós, podemos nos considerar praticamente livres. A doutrina explica também a especificidade da moralidade humana: se fôssemos só sentidos, a moralidade nos seria impossível; se fôssemos só razão, a moralidade seria uma lei descritiva de nosso *modus operandi*. Mas nos encontramos, por assim dizer, sob um terceiro ponto de vista, participando de ambos os mundos, razão pela qual a moralidade assume, para nós, a forma específica de obrigação (QUARFOOD, 2006, p. 296-298).

Com a doutrina dos dois pontos de vista, estende-se a pressuposição da liberdade também para o ser racional-sensível. Também ele pode agir de acordo com o princípio supremo da moralidade porque pertence, concomitantemente, ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Mas o homem está de fato sujeito ao imperativo categórico? Sua dupla cidadania não permite afirmar ainda sua sujeição ao princípio da moralidade. Tudo o que a doutrina permite contemplar é que o homem, sob diferentes pontos de vista, está marcado pela liberdade e necessidade, atividade e receptividade, autonomia e heteronomia. Para determinar a validade do imperativo categórico, será necessário então precisar as relações entre os dois mundos, o que será completado, finalmente, com a dedução, no próximo ponto.

3. O ARGUMENTO DA DEDUÇÃO

Após a subseção 3, já ficou assegurado que o ser racional-sensível é livre, uma vez que, pela razão, compreende-se como membro do mundo inteligível, muito embora seja também seja membro do mundo sensível e, por conseguinte, sujeito às inclinações e aos interesses. O ser humano pode agir de acordo com o imperativo categórico. Mas por que deve agir assim? Por que deve se submeter ao imperativo como condição restritiva de suas ações? É o que Kant finalmente vai responder na quarta subseção, intitulada “Como é possível[29] um imperativo categórico?”.

29 Henri Allison nota que há três sentidos de “possível” que não se aplicam a este termo presente na pergunta da dedução: (i) possibilidade lógica (este sentido não é forte o suficiente para a tarefa em questão); (ii) possibilidade empírica (o imperativo categórico não é possível neste sentido); (iii) possibilidade absoluta (que se relaciona apenas ao uso teorético da razão). Sobra então o sentido de *possibilidade prática*, necessitação ou vinculação em relação à vontade do ser racional-sensível (ALLISON, 2011, p. 333).

3.1. Reconstruindo o argumento

Kant inicia fazendo uma recapitulação de suas afirmações até este ponto:

> O ser racional inclui-se enquanto inteligência no mundo inteligível, e é apenas como uma causa eficiente pertencente a esse mundo que dá o nome de *vontade* à sua causalidade. Por outro lado, ele está, no entanto, consciente de si mesmo como uma peça do mundo sensível, no qual se encontram suas ações enquanto meras aparências daquela causalidade; a possibilidade dessas ações, porém, não pode ser discernida a partir dessa causalidade que não conhecemos; mas, em vez disso, enquanto pertencentes ao mundo sensível, elas têm de ser discernidas como determinadas por outras aparências, a saber, por apetites e inclinações. Portanto, enquanto ações de um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; enquanto ações de uma mera peça do mundo sensível, teriam de ser tomadas como inteiramente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza (As primeiras assentariam no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade). (*GMS* 4: 453; p. 371-373 – grifo do autor).

Trata-se de uma recapitulação importante, posto que contém as premissas da dedução que virá a seguir. Basicamente, porém, resume-se à reafirmação da tese da analiticidade (SCHÖNECKER; WODD, 2014, p. 180-181): o homem, pela razão, é membro do mundo inteligível; se fosse apenas isso, todas as suas ações seriam conformes ao princípio da moralidade. A relação analítica entre liberdade e moralidade vale para ele apenas enquanto membro do mundo inteligível, exatamente como para os outros seres racionais. Mas ele também é membro do mundo sensível e, por conseguinte, suas ações devem ser consideradas, desde esse ponto de vista, como heteronomia, conformes às leis da natureza, aos apetites e inclinações. A validade do imperativo categórico ainda não está demonstrada: é preciso dizer por que o homem, pertencente ao mundo inteligível e ao mundo sensível, deve se submeter à lei do mundo inteligível ou lei moral, que para ele se manifesta na forma do imperativo. A resposta, então, vem a seguir:

> Mas, porque *o mundo inteligível* contém *o fundamento do mundo sensível, por conseguinte também das leis do mesmo*, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de ser também pensado como tal, terei de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como um ser pertencente ao mundo sensível, ainda que submetido à lei do primeiro, isto é, da razão, que contém na ideia da liberdade a lei do mesmo, e, portanto, da autonomia da vontade; consequentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres (*GMS* 4: 453-454; p. 375 – grifos do autor).

Este pequeno trecho que contém a dedução[30], consideravelmente denso, pode ser estruturado em duas grandes partes (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 182), sendo que a primeira contém o fundamento para uma inferência da segunda: do "Mas, porque..." até

30 Na parte 1, especificamente. Também Allison concorda que a dedução se encontra neste trecho específico (2011, p. 333).

“tendo [...] de ser pensado como tal” e, depois, do “terei de me reconhecer como inteligência” até o fim[31].

Encontram-se, então, na parte 1 (P1), as seguintes afirmações:

(P1-1) O mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível.

(P1-2) O mundo inteligível, por conseguinte, contém também o fundamento das leis do mundo sensível.

(P1-3) O mundo inteligível é imediatamente legislador com respeito à minha vontade, pois ela pertence inteiramente ao mundo inteligível.

(P1-4) O mundo inteligível deve ser pensado como tal em relação à minha vontade.

Segue-se, então, a conclusão, na parte 2 (P2): reconheço-me como membro do mundo inteligível e do mundo sensível, submetido, porém, à lei do mundo inteligível, a saber, à liberdade e à autonomia da vontade, lei esta considerada, por conta de minha dupla condição, como imperativo e as ações conformes a ela como deveres.

Percebe-se que a dedução só é possível por conta do princípio enunciado por Kant em P1-1, designado, com razão, como “*princípio ontoético”* (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 181): o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível. De fato, se ambos os mundos gozassem do mesmo *status* ontológico, seria impossível dizer por qual lei – da autonomia ou da heteronomia – as ações do ser humano, pertencente aos dois mundos, seriam governadas. Mas, claro está, como o mundo inteligível é ontologicamente superior ao segundo, então é possível afirmar que o agir humano é determinado pela lei moral – mas, por conta de sua sensibilidade, a lei moral sempre se apresentará a ele como imperativo e a ação que ela comanda como um dever[32].

Kant, finalmente, pode apresentar a resposta à pergunta da dedução:

> E, assim, os imperativos categóricos são possíveis porquanto a ideia de liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, se eu fosse isso apenas, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, *devem* ser conformes a ela; o qual dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, por sobrevir à minha vontade afetada por apetites sensíveis ainda a ideia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo inteligível, pura, por si mesma prática e contendo a condição suprema da primeira segundo a razão [...] (*GMS* 4: 454; p. 375-377 – grifos do autor).

31 Observe-se a presença da partícula “*so*” em “*so werde ich mich als Intelligenz”*, que parece indicar uma conclusão. A tradução de Paulo Quintela (*GMS* 4: 453-454; p. 110-111 – grifos do autor) evidencia mais que se trata de duas partes distintas de uma única inferência: “Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível*, *e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão [...]”. Também na tradução de Mary Gregor a segunda parte aqui destacada se inicia na forma de uma conclusão: “it follows that I shall cognize myself as intelligence [...]” (*GMS* 4: 454; p. 58).

32 Num outro artigo, Schönecker reconstrói o princípio da maneira como segue: “O mundo do entendimento e assim a vontade pura como um membro deste mundo do entendimento são onticamente superiores ao mundo dos sentidos e, portanto, a lei deste mundo e a vontade (a lei moral) são vinculativas como imperativo categórico para seres que são concomitantemente membros do mundo do entendimento e do mundo dos sentidos” (SCHÖNECKER, 2006, p. 318).

O imperativo categórico é, pois, proposição sintética *a priori*, uma vez que conecta, mediante a ideia de liberdade, a vontade sensível do ser humano, afetada por apetites e inclinações, à sua vontade inteligível, pura universalidade da lei, do mesmo modo como os conceitos do entendimento, vazios por si mesmos, unem-se às intuições do mundo sensível, tornando "possíveis proposições sintéticas *a priori*, sobre as quais repousa todo conhecimento de uma natureza" (*GMS* 4: 454; p. 377).

A ideia decisiva que subjaz ao princípio ontoético reside na convicção de que é no homem, enquanto inteligência, que reside a causalidade de suas ações, a saber, nas leis e princípios de um mundo inteligível. Ou seja, a lei promana de seu "eu mesmo propriamente dito" (*GMS* 4: 457; p. 389), e não de seu eu fenomênico. Essa superioridade ontológica do sujeito transcendental em relação ao eu fenomênico é que garante que a lei do mundo inteligível valha para ele, enquanto também é parte do mundo sensível, como um imperativo (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 183-184). Desse modo, o homem, enquanto inteligência e não mera aparência de si, sabe que é a razão pura quem dá a lei e "que essas leis têm a ver com ele imediata e categoricamente; de tal sorte que aquilo a que estimulam as inclinações e impulsos sensíveis [...] não pode fazer derrogação alguma às leis de seu querer, enquanto inteligência" (*GMS* 4: 457; p. 389).

Um pouco à frente desta afirmação, também na subseção 5 ("Do extremo limite de toda a filosofia prática"), o princípio ontoético reaparece. Kant destaca que a lei moral tem valor "para nós enquanto homens, visto que se originou de nossa vontade enquanto inteligência, por conseguinte de nosso eu propriamente dito; *mas o que pertence à mera aparência é necessariamente subordinado pela razão à qualidade da coisa em si mesma*" (*GMS* 4: 461; p. 399 – grifos do autor). Ora, se o "eu propriamente dito" do homem é sua vontade inteligível e se a lei moral dela se origina, claro está que esta lei não é oriunda de nenhuma vontade estranha, mas da própria vontade do homem. Enquanto o homem está submetido apenas a um mandamento que não foi dado a si por si mesmo, permanece a pergunta do por que ele deve se submeter a ele. Tal submissão será sempre condicionada pelo interesse, estímulo ou coerção. Mas, se esta lei é autoimposta, se ele está, por conseguinte, sujeito à sua própria legislação, não há necessidade de qualquer interesse. Será, pois, a sua lei, aquilo que ele realmente quer (seu "eu propriamente dito"). Assim, ele deve se submeter ao imperativo categórico porque é exatamente isto que ele quer, em seu verdadeiro eu. Já não cabe pois, para ele, a pergunta sobre porque deve querer aquilo que ele quer – ele já o quer (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 184-186)

Com o último parágrafo da subseção 4, Kant cumpre a promessa, feita no "Prefácio", de regressar ao conhecimento comum, o qual tomara como ponto de partida. Com o apelo à razão humana comum, o filósofo quer confirmar a correção de sua dedução. Para isso, toma como exemplo o pior vilão, habituado, de resto, a utilizar sua razão. Mesmo tal pessoa, se colocada diante dos melhores exemplos de moralidade, desejaria fazer o mesmo. Isso porque, a despeito das inclinações e impulsos com os quais ele consente e que, desta

maneira, impedem-no de agir moralmente, ele se coloca, a partir de tal desejo, sob o ponto de vista do mundo inteligível – uma ordem completamente diferente da dos impulsos e inclinações que o incomodam. Nele se reconhece sob a ideia da liberdade e está consciente da boa vontade que deve servir como lei para governar sua má vontade no mundo sensível, lei de cuja autoridade ele está consciente, mesmo quando a transgride. Assim, o "'eu devo' moral é, portanto, o necessário 'eu quero' dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um 'eu devo' na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível" (*GMS* 4: 455; p. 379).

3.2. Críticas à dedução

A chamada "dedução" do imperativo categórico suscitou muitas críticas. Podem-se enumerar algumas das principais dificuldades, algumas delas insuperáveis:

1. *A superioridade ontológica do mundo inteligível sobre o mundo sensível*. Na sua dedução do imperativo categórico, Kant tem em mente um princípio geral (que chamamos de princípio ontoético) segundo o qual o mundo inteligível é o fundamento das leis do mundo sensível no caso particular da vontade. Noutras palavras, a vontade pura, membro do mundo inteligível, contém o fundamento das leis da vontade no mundo sensível. Como compreender, porém, este princípio? Mesmo concedendo que esta distinção seja apenas epistemológica, como compreender, então, sua aplicação à vontade? Ademais, Kant, nas últimas passagens da *Grundlegung*, realmente enfatiza a superioridade ontológica do mundo inteligível[33]. Além dessa superioridade ser duvidosa, ela não está em harmonia com sua compreensão geral da distinção entre coisas em si e aparências, a saber, que há apenas um mundo (das coisas em si) que, quando entendido ou interpretado por nós é chamado "mundo sensível". Mas o último não é inferior ao primeiro, a não ser que se afirme que ele, por ser aparente, não exista, o que implicaria dizer que as inclinações são não só inferiores, mas irreais. Argumentar a partir de uma superioridade ontológica das coisas em si em contraste com as aparências não só não faz sentido, como também não pode ser reconciliado com a própria epistemologia fundamental kantiana (SCHÖNECKER, 2006, p. 321-323).

2. *A relação entre eu numênico e eu fenomênico*. Na esteira da primeira dificuldade, surgem também estas, relacionadas à afirmação de que a lei moral é a lei "causal" de nosso verdadeiro eu, o eu numênico, graças à liberdade da vontade:

a) Como uma crítica da razão pura prática pode fornecer um juízo sintético *a priori* positivo sobre nosso eu real? Dado que só podemos ter um conceito negativo do mundo do entendimento (vide próximo tópico), é problemático sustentar que nosso verdadeiro eu é regido pela lei moral.

b) Se nosso eu numênico é nosso verdadeiro eu e suas manifestações no âmbito fenomênico meramente sua aparência, como explicar as tensões e conflitos entre as inclinações do eu fenomênico e a vontade do eu numênico? É possível conceder

33 *GMS* 457, p. 385-389 ; 461, p. 399.

sem contradição que as manifestações do eu no âmbito do fenômeno sejam diversas daquilo que ele enquanto número. Todavia, não é possível explicar as resistências ou até as oposições do eu fenomênico ao "verdadeiro eu"[34].

c) Por fim, uma dificuldade já apontada com a tese da analiticidade: se a lei moral é a lei causal de nosso eu numênico, como a ação imoral seria possível? (GUYER, 2009, 176-189)

3. *Dificuldades com o conceito de "mundo inteligível"*. Conforme foi evidenciado anteriormente, é através da introdução da doutrina dos dois pontos de vista que Kant garante a pressuposição da liberdade para os seres racional-sensíveis e essa é uma peça essencial para a dedução do imperativo categórico. Há, todavia, uma ambiguidade em relação ao conceito de mundo inteligível utilizado por Kant. Ele se refere tanto a *Verstandeswelt* quanto a *intelligibelen Welt*. O primeiro tem sentido meramente negativo: designa o não-sensível, o puramente inteligível. Já o segundo tem sentido positivo, referindo-se a um reino suprassensível governado por leis morais, "uma ordem e legislação diversa do mecanismo da natureza que diz respeito ao mundo sensível" (*GMS* 4: 458; p. 391). Assim, o objetivo do argumento de Kant seria mostrar que o ser humano é membro do *intelligibelen Welt* e, por isso, está sujeito à lei moral. O problema é que a posse da razão permite apenas afirmar sua pertença ao *Verstandeswelt*. Kant desliza de um termo para o outro injustificadamente. Tal ambiguidade acaba por afetar uma noção estreitamente relacionada ao conceito de mundo inteligível: a noção de vontade entendida como razão prática. Tal expressão pode ser compreendida de duas maneiras: (i) a razão é prática; ou (ii) a razão pura é prática. A primeira é suficiente para mostrar que somos agentes racionais e não autômatos, e que temos liberdade prática. A segunda seria necessária para estabelecer nossa autonomia e liberdade transcendental. Mais uma vez, a pertença ao *Verstandeswelt* oferece suporte apenas para o primeiro sentido, mais fraco, e não para o segundo (ALLISON, 1990, p. 227-229).

4. *Polissemia do termo "dedução", em Kant*. Por três vezes, Kant refere-se a seu argumento da "Terceira Seção" como uma "dedução" do princípio supremo da moralidade (*GMS* 4: 447, p. 351; 454, p. 377; e 463, p. 409). Dieter Henrich (1998, p. 322-339) mostra que o termo "dedução" se inspira na linguagem da jurisprudência, mais especificamente na tentativa de resolução de uma *quaestio juris*, onde a disputa pelo direito à posse de coisas, títulos, funções ou privilégios era dirimida por meio de uma pesquisa por sua origem como condição de sua possibilidade, propriamente, uma dedução. No âmbito da filosofia transcendental, a dedução é um tipo de argumento onde se procura traçar as origens de um determinado princípio na razão, o que significa clarificar suas condições de possibilidade no sujeito do conhecimento. Se tal caminho é bem-sucedido, o princípio é justificado. Diferentemente de um procedimento de prova direta, a "dedução transcendental" ilumina as condições de

34 As leis da moralidade regeriam nosso verdadeiro eu, fundamento do eu fenomênico. Este último deveria obedecê--las justamente porque emanam do eu inteligível. Aquilo que devo, no mundo sensível, é aquilo que quero, no mundo inteligível. Como foi notado por Ameriks (2003, p. 178), é difícil tirar consequências normativas do que poderia ser, no máximo, uma verdade ontológica, que, ademais, deixa em mistério como um eu inteligível fundante poderia permitir um eu aparente conflitante com ele.

possibilidade de uma cognição *a priori* de tal modo que a justifica e determina os limites de seu uso. Esse seria o sentido forte do termo "dedução".

Esse, porém, não foi o único significado que Kant atribuiu ao termo "dedução". Há também, com variações diversas, um sentido fraco do termo, que se apresenta quando se traça as origens de um princípio na própria razão, para justificar outro princípio a ele ligado. Ora, a dedução do imperativo categórico, para Henrich, está vinculada à dedução do conceito de liberdade[35] e, por essa razão, jamais pode ser considerada uma dedução no sentido forte e original do termo. Kant deveria ter apresentado uma dedução em sentido forte do princípio supremo da moralidade, mas tudo o que apresentou foi uma dedução em sentido fraco. É bastante compreensível, pois, que Kant tenha negado, na segunda *Crítica*, a possibilidade de uma dedução da lei moral (*KpV* 5: 81; p. 75-76). De fato, oferecer uma dedução da lei moral implica clarificar sua origem na razão. Mas tudo o que se pode fazer e tornar compreensível como a condição da lei moral, a liberdade, procede da razão, e apenas como ideia.

Independentemente de se concordar ou não com a estruturação do argumento proposta por Henrich, é preciso conceder que o uso diversificado que Kant faz do termo "dedução", sem dúvida, torna espinhosa a tarefa de compreender a natureza do argumento de *GMS* III e avaliar seu sucesso.

5. *A questão do interesse moral*. Uma teoria moral baseada no princípio da autonomia e no conceito de imperativo categórico tem de lidar com a possibilidade de um interesse puro, não-empírico, na lei moral. Certamente, eu não poderia tomar nenhum interesse empírico como base para submeter-me ao princípio da moralidade. Mas "tenho, no entanto, necessariamente de *tomar* um interesse nisso e discernir como isso se dá" (*GMS* 4: 449; p. 357 – grifos do autor). Kant, porém, negou explicitamente a possibilidade de se explicar tal interesse: "A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é a mesma coisa que a impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um *interesse* que o homem possa tomar nas leis morais" (*GMS* 4: 459-460; p. 395-397 – grifos do autor). Como compreender, porém, a pretensão kantiana de uma dedução do imperativo categórico diante da impossibilidade de se explicar tal interesse? Compreende-se este problema ao atentar para o fato de que a tarefa da dedução, como já se viu, é responder à questão sobre a possibilidade do imperativo categórico, que exige, por sua vez, uma adesão que não esteja fundada em nenhum interesse pressuposto. Noutras palavras, para realizar a dedução do imperativo categórico Kant (i) precisa mostrar como ele é possível; por sua vez, (ii) o imperativo categórico requer, de seu destinatário, um interesse moral puro. Porém, (iii) é impossível, segundo o próprio Kant, demonstrar a possibilidade de um

35 A interpretação de Henrich influenciou inúmeros comentadores, que assumiram a tese de que Kant procurou oferecer uma dedução do conceito de liberdade e, só a partir dela, uma dedução do princípio supremo da moralidade – e neste procedimento escolhido reside seu "fracasso". Zeljko Loparic, nesta esteira, chega a afirmar: "essa obra [a *Fundamentação*] desiste de qualquer tentativa de demonstrar que a liberdade é uma propriedade da vontade possível (*möglich*) ou, ainda, efetiva (*wirklich*) [...] Kant está num impasse e se vê na contingência de concluir que a sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou porque não poderia deixar de fracassar" (LOPARIC, 1999, p. 30-31). Kant, todavia, demonstrou, como se disse acima, que é possível pressupor a efetividade da liberdade de um ponto de vista prático.

> interesse dessa natureza. Uma dedução do imperativo categórico seria, portanto, impossível. É claro que Kant não admitiu tal conclusão. Evidentemente, como já foi dito, a questão da possibilidade do imperativo categórico contém, além da questão do interesse moral (como a razão pura pode ser prática?), a questão da validade deste imperativo (por que devemos nos submeter a ele?) e a questão da efetividade da liberdade (como ela pode ser pensada e como nos podemos considerar livres?). Kant não lidou com a questão do interesse moral na subseção quatro, apenas para retomá-la na próxima e afirmar que ela não pode ser respondida. Há, de sua parte, uma espécie de ambivalência: na seção quatro dá a impressão de ter dado uma resposta plenamente adequada à pergunta sobre a possibilidade do imperativo. Na subseção cinco, porém, demonstrou conhecer este ponto embora ainda acreditando ter dado uma resposta satisfatória à questão (ALLISON, 2011, p. 346-348).

CONCLUSÃO

Com o argumento da dedução, Kant ofereceu ao leitor da *Fundamentação* uma justificação do princípio supremo da moralidade, cumprindo, assim, a dupla tarefa da obra anunciada no “Prefácio”.

Ao longo desta exposição, percebeu-se que o problema específico enfrentado por *GMS* III ganha expressão na pergunta: “como são possíveis os imperativos categóricos?”. Ela diz respeito à pressuposição da efetividade da liberdade para os seres racionais e para o ser racional-sensível, à validade do imperativo e à questão do interesse moral, que permanece sem explicação. Notou-se que Kant está preocupado em oferecer uma dedução do imperativo categórico, não da lei moral, pois o grande problema não está na relação entre a lei e uma vontade perfeitamente racional, mas sim entre ela e a vontade imperfeitamente racional, expressa pelo conceito de “obrigação”.

Procurou-se mostrar que o caminho argumentativo de *GMS* III partiu da afirmação da relação analítica entre liberdade e moralidade, passando pela pressuposição da efetividade da liberdade do ser racional e do ser racional-sensível para culminar na quarta subseção com a dedução, a partir do princípio da superioridade do mundo inteligível em relação ao mundo sensível. O argumento mostrou que podemos nos sujeitar ao imperativo categórico e também porque o devemos.

Sem dúvida, o argumento apresenta dificuldades, em torno das quais, todavia, não há consenso expressivo. Procurou-se ressaltar algumas que pareceram mais evidentes a partir da análise realizada: a questão da imputabilidade moral a partir da afirmação da relação analítica entre liberdade e moralidade; a polissemia do termo “dedução” em Kant e a dificuldade em se precisar o sentido específico que ele assume na *Fundamentação*; a relação entre eu numênico e fenomênico; o conceito de mundo inteligível; a questão do interesse moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez concluído este estudo da dedução do imperativo categórico na "Terceira Seção" da *Fundamentação*, cabe apresentar, nestas considerações finais, um resumo dos resultados encontrados ao longo do trabalho.

A *Fundamentação* tem, no entendimento de Kant, uma dupla tarefa: a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade. A primeira parte da tarefa é levada a cabo com a análise dos conceitos de "boa vontade" e "agente racional finito" empreendida nas duas primeiras seções da obra. A segunda, com a dedução do imperativo categórico na "Terceira Seção". Trata-se, portanto, de mostrar as notas essenciais do conceito do imperativo categórico (considerar sua *Realität*) e sua efetividade (*Wirklichkeit*) em relação à vontade do ser racional-sensível.

O objetivo do argumento de *GMS* III, como se viu, é apresentar uma dedução do imperativo categórico. Para Kant, há, evidentemente, um único princípio supremo da moralidade. Quando pensado em relação a uma vontade perfeitamente racional, ou seja, a vontade de um ser puramente racional, que não se opõe jamais aos ditames da moralidade, este princípio pode ser caracterizado como "lei moral". Neste caso, não se trata de uma lei prescritiva, mas descritiva, ou seja, que apenas descreve o modo como um ser cuja vontade é perfeitamente racional necessariamente age. Para tal ser, não existe a experiência do "dever" (*Pflicht*) ou da "obrigação" (*Verbindlichkeit*). O que ele quer é sempre o que ele deve fazer.

Bem outra é a situação do ser racional-sensível, cuja vontade é imperfeitamente racional, ou seja, cujo querer nem sempre se identifica com o dever. Para ele, o princípio supremo da moralidade é um imperativo que comanda categoricamente, ou seja, ordena a ação imediatamente, sem levar em conta "molas propulsoras" (*Triebfedern*) ou fins subjetivos. Demonstrar que esta lei prescritiva tem efetividade (*Wirklichkeit*), que realmente necessita a vontade de tal ser, eis o objetivo da "dedução" de *GMS* III.

Uma vez afirmada a relação analítica existente entre liberdade e moralidade (tese da analiticidade), Kant deve mostrar em que sentido os seres racionais podem ser pensados como livres. A primeira *Crítica* já havia apontado que não é possível uma explicação do conceito de liberdade. Mas é possível garantir a efetividade da liberdade no domínio prático, como um pressuposto necessário de toda ação racional. Assim, na *Fundamentação*, Kant pode pressupor a efetividade da liberdade dos seres racionais.

Através da suspeita do círculo e da introdução da "doutrina dos dois pontos de vista" como sua solução, na "Terceira Seção", Kant pode garantir também, do ponto de vista prático, a efetividade da liberdade do ser racional-sensível. Do ponto de vista da sensibilidade, como fenômeno, o homem está sujeito à lei da causalidade (heteronomia). Porém, como cidadão do mundo inteligível, é regido por leis fundadas exclusivamente na razão e deve considerar a causalidade de sua vontade sob a ideia da liberdade, à qual está ligado o conceito de autonomia e o princípio supremo da moralidade.

Esta distinção, porém, ainda não é suficiente para afirmar que o imperativo categórico efetivamente necessita a vontade do ser racional-sensível. Sua dupla cidadania não permite afirmar ainda sua sujeição ao princípio da moralidade. Tudo o que a doutrina permite contemplar é que o homem, sob diferentes pontos de vista, está marcado pela liberdade e necessidade, atividade e receptividade, autonomia e heteronomia. Para determinar a validade ou a efetividade do imperativo categórico, é necessário, então, precisar as relações entre os dois mundos.

Este argumento, assim, é completado pela dedução na quarta subseção de *GMS* III, graças ao "princípio ontoético", introduzido por Kant na argumentação: o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível. Com efeito, se ambos os mundos gozassem do mesmo *status* ontológico, seria impossível dizer por qual lei – da autonomia ou da heteronomia – as ações do ser humano, pertencente aos dois mundos, seriam governadas. Dada, porém, a superioridade ontológica do mundo inteligível, é possível afirmar que o agir humano é determinado pela lei moral – mas, por conta de sua sensibilidade, a lei moral sempre se apresentará a ele como imperativo e a ação que ela comanda como um dever. Com este passo, a dedução do imperativo está completa.

Este estudo oportunizou uma leitura de *GMS* III que pode auxiliar no enfrentamento de algumas questões interpretativas. Na leitura *standard*, presume-se que Kant oferecera uma prova da liberdade, com a qual não se satisfizera, o que foi evidenciado no círculo que ele próprio apontou. Assim, procurou um novo caminho para apresentar uma *prova* independente da liberdade e, a partir daí, realizou a dedução da lei moral/imperativo categórico. Nesta leitura, a quarta subseção, "como são possíveis os imperativos categóricos?", parece obsoleta.

De acordo com a leitura apresentada aqui, porém, Kant não retrocedeu em seu argumento. Após apresentar a tese da analiticidade, mostrou a necessidade da *pressuposição* da efetividade da liberdade para os seres racionais e para o ser racional-sensível. Por fim, mostrou porque o homem deve agir de acordo com o imperativo categórico.

Ademais, há quem considere a dedução do imperativo categórico insatisfatória, razão pela qual teria sido abandonada na segunda *Crítica*. Uma das possíveis razões desse "fracasso" seria ter partido de uma premissa metafísica – a ideia de liberdade – para daí deduzir a validade do imperativo categórico. Assim, ainda que fosse uma dedução bem-sucedida, seria uma "dedução fraca" ou dedução em sentido amplo. O argumento da *Crítica da Razão Prática*, por sua vez, teria se esquivado desta dificuldade percorrendo o caminho inverso – da lei moral para a liberdade – e evitando qualquer recorrência a premissas "extramorais".

Na *Fundamentação,* todavia, Kant, em perfeita harmonia com o que afirmara anteriormente na *Crítica da Razão Pura*, não apresentou uma prova teórica da liberdade. Antes, garantiu a efetividade da liberdade para os seres racionais e para o ser racional-sensível no âmbito do domínio prático. E desta pressuposição derivou a validade da

lei moral. Deste modo, o argumento da *Fundamentação* pode não ser tão diferente do argumento de *KpV,* como às vezes se pensa. Houve nesta última, na verdade, uma alteração na *ordo cognoscendi* destas realidades, mas não na *ordo essendi*. Ou, nos dizeres de Kant, "a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas [...] a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade" (*KpV* 5: 5, nota; p. 6 – grifos do autor).

Os diversos significados do termo "dedução" em Kant, sem dúvida, constituem-se numa dificuldade para seus intérpretes. Mas, vistos sob uma ótica diferente, são oportunidade para perceber que Kant poderia muito bem ter por objetivo, na *Fundamentação*, uma dedução do imperativo categórico em sentido amplo e que, quando negou a possibilidade de uma dedução da lei moral na segunda *Crítica*, pensasse muito mais numa dedução em sentido forte ou estrito. Isso teria interessantes implicações: poder-se-ia falar de uma continuidade entre os argumentos das duas obras ao invés de uma oposição entre eles, bem como, consequentemente, de um valor reconsiderado para o trabalho empreendido na Terceira Seção da *Fundamentação*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, Henry E. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals:** a commentary. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Introdução. In: KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

AMERIKS, Karl. **Interpreting Kant's Critiques.** Oxford: Oxford University Press, 2003.

ANNAS, Julia. **The Morality of Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

AUNE, Bruce. **Kant's Theory of Morals**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

BITTNER, Rüdiger. Máximas. **Studia Kantiana**, n. 5, p. 7-26, nov. 2003.

CARNOIS, Bernard. **La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté**. Paris : Éditions du Seuil, 1973.

CASSIRER, E. Kant and Rousseau. In: **Rousseau, Kant, Goethe:** two essays. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 1-60.

CAYGILL, Howard. **A Kant Dictionary**. Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000.

CHAGAS, Flávia Carvalho. Sobre a (suposta) dedução da III seção da *Fundamentação*. **Dissertatio**, n. 34, p. 397-413, 2011.

CUNHA, Bruno. *Sonhos de um visionário* e suas contribuições para a ética de Kant. **Cadernos de filosofia alemã**, n. 22, p. 83-106, jul.-dez. 2013.

DALBOSCO, Cláudio Almir. 'Círculo vicioso' e idealismo transcendental na *Grundlegung*. **Studia Kantiana**, n. 6/7, p. 207-235, mar. 2008.

DESJARDINS, Gregory. Terms of *De Officiis* in Hume and Kant. **Journal of the History of Ideias**, v. 28, n. 2, p. 237-242, abr.-jun. 1967.

ESTEVES, Júlio. A dedução do imperativo categórico na Fundamentação III. **Studia Kantiana**, n. 5, p. 79-103, nov. 2003.

GUYER, Paul. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals**. London: New York: Continuum, 2007.

____________. Problems with freedom: Kant's argument in *Groundwork* III and its subsequent emendations. In: TIMMERMANN, Jens (Ed.). **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals:** a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 176-202.

____________. The possibility of the categorical imperative. In: In: GUYER, Paul (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals:** critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 215-248.

HARRISON, Jonathan. Kant's examples of the first formulation of the categorical imperative. In: WOLFF, Robert Paul (ed.). **Kant:** a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1967, p. 228-245.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HENRICH, Dieter. The deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: GUYER, Paul (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals:** critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 303-342.

HERMAN, Barbara. Mutual aid and respect for persons. In: GUYER, Paul (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals:** critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 133-164.

HERMAN, Barbara. **The Practice of Moral Judgement**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HILLS, Alison. Happiness in the Groundwork. In: TIMMERMANN, Jens. **Kant's Groundwork of the metaphysics of morals:** a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 29-44.

HOLZHEY, Helmut; MUDROCH, Vilem. **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**. Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2005.

KANT, Immanuel. **Antropology from a Pragmatic Point of View**. Trad. Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_______________. Conjectural Beginning of Human History. Trad. Allen W. Wood. In: **Antropology, History, and Education**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_______________. **Correspondence**. Trad. Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_______________. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela dos Santos e Arthur F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_______________. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_______________. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio Almeida. São Paulo: Barcarolla: Discurso editorial, 2009.

_______________. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_______________. **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Trad. Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.

_______________. **Groundwork of the Metaphysics of Morals.** Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_______________. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Trad. Luciano Codato. In: BARBOZA, Jair et al. **Escritos pré-críticos:** Immanuel Kant. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 101-140.

_______________. **Lectures on Ethics**. Trad. Peter Heath. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

_______________. **Manual dos cursos de lógica geral** (Jäsche). Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.

_______________. **Metafísica dos costumes**. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_______________. **Notes and Fragments**. Trad. Curtis Bowman; Paul Guyer; Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_______________. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_______________. Review of Schulz's attempt at an introduction to a doctrine of morals for all human beings regardless of different religions. In: GREGOR, Mary (Trad. Ed.). **Immanuel Kant:** practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press: 1996, p. 1-10.

KOSGAARD, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KUEHN, Mandred. **Kant:** a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Discurso de metafísica. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: **Newton/Leibniz**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Monadologia. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: **Newton/Leibniz**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LUDWIG, Bernd Ludwig. Kant's hipothetical imperatives. In: HORN, Christoph; SCHÖNECKER, Dieter. **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 139-157.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. **Analytica**, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

McCARTHY, Michael H. Kant's rejection of the argument of Groundwork III. **Kant-Studien**, n. 73, p. 169-190, 1982.

______________________. The objection of circularity in Groundwork III. **Kant-Studien**, n. 76, p. 28-42, 1985.

MILL, John Stuart. Utilitarianism. In: ROBSON, J. M. (Ed.). **Essays on Ethics, Religion and Society**. Toronto: University of Toronto Press, 1969, p. 203-260.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative:** a study in Kant's moral philosophy. London: Hutchinson, 1946.

PATON, H. J. **The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals**. London: Hutchinson's University Library, 1947.

PORTA, M. A. G. Analisis de la doctrina etica de las "Observaciones sobre lo bello y lo sublime". **Thémata Revista de Filosofia**, v. 6, p. 77-94, 1989.

QUARFOOD, Marcel. The Circle and The Two Standpoints. In: In: HORN, Cristoph; SCHÖNECKER, Dieter (Ed.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 285-300.

ROHDEN, Valério. A *Crítica da razão prática* e o estoicismo. **Dois pontos**, v. 2, n. 2, p. 157-173, out. 2005.

ROSS, David. **Kant's Ethical Theory**: a commentary on the Groundwork of the metaphysics of morals. Oxford: Clarendon Press, 1954.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant:** um comentário introdutório. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.

SCHÖNECKER, Dieter. How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative. In: HORN, Cristoph; SCHÖNECKER, Dieter (Ed.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals.** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 301-324.

SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation**. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications Inc., 1969. v. 1.

SIDGWICK, Henry. **The Methods of Ethics**. London: Macmillan and Co., Limited, 1907.

SULLIVAN, Roger J. **Kant's Moral Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TIMMERMANN, Jens. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals:** a commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WILLIAMS, Bernard. Persons, character and morality. In: **Moral Luck**: philosophical papers 1973-1980. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 1-19.

WOLFF, Susan. "One Thought Too Many": Love, Morality, and the Ordering of Commitment. In: HEUER, Ulrike; LANG, Gerald (ed.) **Luck, Value, and Commitment**: themes from the ethics of Bernard Williams. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 71-92.

WOOD, Allen W. **Kantian Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WOOD, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WOOD, Allen. The supreme principle of morality. In: GUYER, Paul (Ed.). **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 342-380.

SOBRE O AUTOR

ELTON CÂNDIDO RIBEIRO

É professor adjunto do curso de bacharelado em filosofia da FACAPA (Pouso Alegre-MG) e presbítero da Arquidiocese de Pouso Alegre. É graduado em teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Possui pós-graduação lato sensu em docência no ensino superior pela PUC-Minas, e mestrado e doutorado em filosofia pela PUC-SP. Interessa-se pelo estudo da ética kantiana e suas relações com o chamado período “pré-crítico”.